T. XLIV — N° 1 10 JUILLET 1936

La Vie Intellectuelle

REVUE BIMENSUELLE

QUESTIONS RELIGIEUSES

CHRISTIANUS. *D'une prudence qui est aussi une justice.*

1924, victoire du Cartel, — 1936, victoire du Front populaire, — deux dates que, d'instinct, chacun rapprochera... Mais, du seul point de vue de l'Eglise, la situation est-elle vraiment la même ?



LES GROUPES D'OXFORD

CLAUDE VIGNON. *Le Groupe d'Oxford.*

Un article d'exposé, de description et de documentation, où l'on cherche seulement à dire ce qu'est un Groupe...

DOCUMENTS

EMIL BRUNNER. *Le « Scandale » des Groupes d'Oxford.*

Un des théologiens les plus marquants du protestantisme, naguère encore tout près de Barth, a donné son adhésion aux Groupes. Il exprime, avec une magnifique ferveur, un témoignage sur lequel on ne pourra se défendre de réfléchir.

M.-J. CONGAR. O. P. *Le point de vue d'un théologien. Questions, explications et principes au sujet des Groupes.*

Non pas un « jugement », mais les éléments d'un diagnostic, l'indication des points vulnérables et celle des nécessaires compléments qu'il faut apporter aux Groupes pour les rendre possibles aux catholiques. Car nous avons à dénoncer dans les Groupes moins des oppositions que des vides.

Brève bibliographie française sur les Groupes.

Billet de Christianus

D'une prudence qui est aussi une justice

Rendant compte d'un discours adressé récemment à la Fédération Nationale Catholique par son président, la France Catholique *écrivait le 13 juin dernier :*

« La fidélité à la doctrine authentique de l'Église, le groupement des catholiques, leur union, leur discipline, sont d'autant plus nécessaires que la situation actuelle y est plus incertaine et grosse de menaces.

« *Nous sommes, en quelque manière, reportés aux origines de la F.N.C.*

« L'offensive de 1924, qui suivit le triomphe du cartel des gauches, provoqua un sursaut d'énergie des catholiques qui répondirent « présents » à l'appel qui leur fut alors adressé. L'offensive fut brisée net.

« L'offensive de 1936, celle du marxisme socialo-communiste, veut établir sa dictature sur le pays, et, par une transformation radicale de la société, expulser définitivement du monde la religion du Christ... »

Il y a dans ces lignes beaucoup de vérité et de prudence, mais aussi le reflet d'un état d'esprit à notre sens dangereux, et qui pourrait entraîner les catholiques français dans une voie d'erreur, dont plaise à Dieu qu'ils s'écartent !

Ce qui est vrai, c'est que le succès électoral du Front populaire, où les communistes jouent un rôle inspirateur de premier plan, constitue pour l'Église un danger que les catholiques ne doivent pas sous-estimer. La voix de Rome

les a opportunément mis en garde contre la tentation de certaines alliances qui pourraient devenir désastreuses si elles étaient conclues dans la confusion des principes, et si elles devaient favoriser la dictature d'un parti dont il faudrait craindre le pire dès lors qu'il tiendrait les leviers de commande de l'État.

Que les catholiques français cherchent donc à réaliser la plus large union ; qu'ils se tiennent prêts à toute éventualité pour une action de défense légale de leurs droits : c'est la prudence qui le leur commande. Où l'on peut s'inquiéter, c'est quand on entend dire que « nous sommes reportés aux origines de la F.N.C. » *et quand on voit comparer, d'une façon un peu arbitraire,* « l'offensive de 1924 » *et* « l'offensive de 1936 ».

Il y a, en effet, entre l'accession du Cartel au pouvoir et la victoire récente du Front populaire cette différence, essentielle pour notre propos, que les élections cartellistes s'étaient faites en partie sur la vieille plate-forme de l'anticléricalisme, et que cette plate-forme a été presque totalement désertée par les vainqueurs de 1936. Constatons au moins ce fait nouveau dans l'histoire de la République : le Front populaire représente la première majorité de gauche qui accède au pouvoir sans inclure expressément dans son programme la lutte contre les « forces cléricales », et la mystique de la laïcité.

Là-dessus, certains vont se récrier et nous trouver bien naïfs de juger ainsi sur les apparences, de tomber ainsi dans le panneau d'une ruse grossière. Et ils feront sans doute appel à la sagesse de La Fontaine : « Ce bloc enfariné... » — Nous ne sommes point naïfs; mais nous savons qu'à vouloir être trop malin, on se trompe quelquefois et, ce qui est plus grave, on court le risque de blesser, de décourager des âmes de bonne volonté.

Dans certaines avances faites aux catholiques par les partis d'extrême-gauche, et dans l'empressement quasi général de leurs chefs à mettre l'anticléricalisme en veilleuse, il peut en effet y avoir une ruse, ou du moins une tactique. Notons du moins que le choix de cette tactique implique le sentiment qu'en l'an de grâce 1936, sous l'urgence de la crise économique et devant la menace d'une nouvelle guerre mondiale, l'anticléricalisme, politiquement, ne rend plus,

Et réservons aussi le cas toujours possible, et à notre connaissance assez fréquent, où un certain esprit d'entente avec les catholiques répond, chez des hommes de gauche, à un désir sincère de collaboration loyale dans le respect de la liberté des consciences.

Dès lors, s'il importe aux catholiques français de se garder et de surveiller leurs frontières, rien ne serait, de leur part, plus maladroit, et en un sens plus injuste, que de se crisper d'abord dans une attitude de refus total, et surtout de tirer les premiers coups de fusil. La déclaration si claire du Cardinal Verdier est venue opportunément leur rappeler qu'il y a le fait inhumain de la misère, du chômage et de la crise, et que tous les Français ont le devoir de travailler en commun à la solution des problèmes économiques. Excellent aussi, le discours de M. Le Cour-Grandmaison à la Chambre des Députés, rappelant aux communistes tous les points de leur dernier programme qui semblaient pris à la doctrine sociale de l'Église. Parfait aussi, le ton à la fois ferme et conciliant de l'intervention de François Saint-Maur au Sénat.

Soyons d'abord présents, loyalement, partout où nous pouvons l'être dans la pleine fidélité à notre foi. Ne nous hâtons pas de proclamer l'Église menacée par des « expériences » économiques et sociales que nous avons parfaitement le droit de critiquer et de combattre, mais à condition que nous le fassions sur le plan où elles se développent : nous pouvons, si cela nous plaît, faire opposition à la réforme de la Banque de France ou à la nationalisation des industries de guerre, mais gardons-nous surtout de le faire en tant que catholiques. *Si l'on attaque nos libertés religieuses, défendons-les hardiment : mais, de grâce, ne crions pas avant qu'on nous écorche ! Et songeons que, généralement et plus encore dans la position minoritaire que nous occupons aujourd'hui, il ne saurait y avoir pour nous meilleure politique de défense religieuse qu'une politique de justice sociale.*

CHRISTIANUS.

Les Groupes d'Oxford

En plusieurs centres de notre pays les Groupes d'Oxford sont à l'ordre du jour. Bien des catholiques se demandent (nous demandent) ce que sont les Groupes et ce qu'il faut en penser. Ces quelques pages veulent répondre à cette double requête : un premier article et deux « documents » visent à informer et à décrire; le second article propose les éléments d'un diagnostic. Les indications qu'on y trouvera doivent être traitées comme des principes généraux ou des directives; leur abondance ne dispensera en aucun cas d'une nécessaire application *: car les Groupes, purs et bienfaisants ici, peuvent être, ailleurs, infidèles à leur idéal, mal engagés, dangereux. On dira bientôt pourquoi : ils recèlent en eux des* possibilités *diverses; ils peuvent mener au christianisme vivant, ils peuvent* aussi *fixer une âme dans une religion philanthropique et généreuse, où les éléments les plus spécifiques du christianisme auront été énervés. Nous n'avons qualité ni pour approuver ou condamner les Groupes en général, ni pour autoriser une âme en particulier à les fréquenter. Nous ne pouvions et n'avons voulu qu'éclairer.*

Le Groupe d'Oxford

Voici quelques années qu'on en entend parler, que, d'abord, on en a souri, l'assimilant aux salutistes ou « à l'un de ces nombreux mouvements de réveil qui éclosent périodiquement en pays nordiques ou anglo-saxons »,

qu'il commence cependant à déborder lesdits pays, qu'il devient fort connu, qu'il prend consistance réelle enfin. On en dit souvent beaucoup de bien et parfois aussi beaucoup de mal. Il ne faut pas trop redouter la critique. Elle prouve tout au moins qu'on existe.

Qu'est-ce que le Groupe d'Oxford ?

Et d'abord il faut savoir au juste ce qu'est ce « Groupe », bien qu'on en ait un peu parlé ici même, et qu'il existe déjà toute une littérature sur le sujet. Le plus caractéristique, à mon sens, des livres qui en parle est *Ma vie a commencé hier*, de Stephen Foot.

Mais tant de gens n'ont pas le temps de lire ou de se documenter à fond, et voudraient cependant être renseignés ! Voici donc, résumé pour eux, en quoi consiste ce mouvement. Il y a une dizaine d'années que le pasteur américain Frank Buchman lançait à Oxford, où il séjournait (d'où son nom), l'idée de ce que j'appellerais volontiers une action chrétienne universelle généralisée et sonnait le rappel des bonnes volontés de tous les pays, de toutes les races, de toutes les confessions et de tous les milieux, pour vivre une vie inspirée uniquement des préceptes de l'Évangile. La seule stipulation était d'en bannir toute préoccupation dogmatique, chacun devant rester dans son cadre religieux et ne se rencontrer que sur le terrain de la *pratique* de l'Évangile. C'était en somme un carrefour spirituel, ouvert à tous ceux qui cherchaient à appliquer, sur une plus grande échelle que leur petit clan, le sommaire de la Loi et le « Paix sur terre aux hommes de bonne volonté ».

C'est vieux comme les rues, fera-t-on observer. Voilà bientôt deux mille ans que le Christ d'abord, les Églises ensuite, prêchent la même chose. Il est certain. Aussi Frank Buchman ne cesse-t-il de dire qu'il n'a eu en rien

la prétention d'innover. Il est certain aussi que ces préceptes évangéliques, si vieux, sont éternellement actuels et n'ont jamais eu autant besoin d'être rappelés qu'aujourd'hui. Quant aux Églises, elles présentent toutes à une certaine phase de leur développement le même phénomène bien connu de statisme, qui fait que les vérités qu'elles prêchent perdent de leur force de contagion. Tant qu'elles existeront, le besoin se fera sentir, à certaines époques, de mouvements religieux. C'est une nécessité vitale. Mais il n'y aura et ne pourra y avoir de nouveau, si ces mouvements sont fidèles à l'Évangile, que la forme sous laquelle ils sont présentés : inhabituelle pour piquer l'attention, extrêmement simple pour permettre l'adhésion du grand nombre. Frank Buchman a choisi la méthode très simple et il semble bien qu'il ait eu raison, à constater son succès dans de nombreux pays.

Les quatre critères et l'origine du mouvement

Pour la mise en œuvre du but que je viens d'esquisser, le Dr Buchman ramène la vie et l'action chrétiennes à quatre critères, ceux de la pureté, de l'amour, de l'honnêteté et du désintéressement absolus, complétés par ces trois principes « no race prejudice, no class prejudice, no religious prejudice » (pas de préjugés de race, pas de préjugés de classe, pas de préjugés de religion). Cela ne demande certainement aucun effort d'intelligence. Beaucoup en font la remarque avec une nuance de reproche. Mais c'est qu'avec un sentiment très fin de l'âme des foules et un pragmatisme tout américain, Frank Buchman se rendait compte que ces foules avaient moins besoin de pensée que d'un programme bien défini d'action, indispensable pour que cette action puisse s'étendre et s'universaliser. Au reste, l'Évangile aussi est la simplicité même, ou en a l'air. Cela ne l'empêche pas de faire naître

les plus hautes formes de pensée, parce qu'il est *vie* d'abord et que cette vie porte tout naturellement en germe ces pensées. Comme c'est avant tout une qualité nouvelle de vie que veut nous donner le Groupe d'Oxford, rien ne nous empêchera d'y voir fleurir une intellectualité nouvelle aussi, du fait qu'il vit l'Évangile, par la méthode que nous étudierons tout à l'heure. En attendant, que l'on essaie de mettre en œuvre ce programme si simple. On verra s'il est aisé de pratiquer, par exemple, dans toute sa rigueur, l'honnêteté absolue. Cela n'exige pas seulement une franchise entière dans les paroles et une droiture rigide dans les actions, mais bien souvent, quant au passé et au présent, des actes de restitution pénibles. D'autant plus que ces restitutions ne portent pas toujours toutes sur ce qu'on entend communément par honnêteté, mais également sur ce qui, soit par des propos médisants, soit par des manques de charité, ou même des attitudes et des silences, peut avoir causé un tort quelconque au prochain. C'est justement l'un de ces actes qui a été le point de départ du mouvement actuel, et a eu le pasteur Buchman pour auteur.

« Il accepta le poste de pasteur d'une église située dans un quartier ouvrier de Philadelphie, puis l'abandonna au bout de trois ans pour fonder le premier hospice luthérien pour garçons pauvres. A la suite d'un différend avec les administrateurs à propos de l'approvisionnement en aliments, qu'il jugeait insuffisant pour de jeunes gens, il démissionna en signe de protestation et, en 1908, il se remit à voyager. Il était malheureux et perplexe. Son âme était ulcérée de rancune contre certains des administrateurs. Depuis quelque temps il était désagréablement impressionné par l'idée que ce sentiment était la cause de son malaise. L'orgueil l'avait toujours empêché de s'humilier devant ces hommes contre qui il se sentait de justes griefs.

« Tandis qu'en Angleterre il visitait la région des lacs, toujours dans le même état d'esprit, il entra par hasard

dans une petite église de campagne, où une femme parlait sur l'un des enseignements de la croix. Certains passages de son allocution lui remuèrent l'âme jusque dans son tréfonds et il se vit tel qu'il était véritablement. Ce fut le tournant décisif. Le lendemain il fit partir pour l'Amérique six lettres d'excuse très simples, avec, en tête de chacune d'elles, ces quatre lignes :

> Lorsque je contemple la croix merveilleuse
> Sur laquelle mourut le prince de gloire,
> Je regarde mon plus riche gain comme une perte
> Et je verse le mépris sur tout mon orgueil.

« Ces six lettres restèrent toujours sans réponse. Mais pour la première fois de l'année il sentit la réalité de la puissance intérieure du Christ lui revenir (1). »

On voit jusqu'où un tel acte peut entraîner, et qu'il ne s'agit ni plus ni moins, pour le Groupe d'Oxford, que de la mise en pratique dans la vie quotidienne du précepte si connu du Christ dans le Sermon sur la montagne : « Soyez parfaits comme votre Père dans les cieux est parfait. »

La méthode du Groupe

Pour aider à arriver à cet idéal, Frank Buchman préconise les moyens suivants :

1° L'ouverture entière du cœur à un chrétien membre éprouvé du Groupe. Cela suppose naturellement l'aveu complet de son passé et de ses fautes, soit, dirait un catholique, une confession générale détaillée. Cet aveu s'appelle le « partage », parce que le plus souvent, sinon toujours, il aura été précédé par celui du chrétien libéré à qui on le fait. Il est d'observation courante, en effet,

(1) *Un apôtre de la jeunesse*, par John Roots.

qu'une confidence en appelle une autre. Dans ce cas particulier, l'aveu est singulièrement facilité au cœur en peine par quelqu'un qui le comprend, qui a passé par les mêmes états que lui, et qui commence par lui dire, en reprenant à son compte le vers du poëte : « Regarde dans mon cœur, je suis semblable à toi. » Ce rappel de la communauté du péché, cette mise sur pied d'égalité, aident tout particulièrement à faire disparaître la fausse honte, le respect humain, et l'étouffant « refoulement ». Le « partage », suivi de la déclaration du pardon de Dieu par le chrétien éprouvé à celui qui y aspire, peut paraître assez inutile au catholique. Il peut dire à bon droit que, dans le prêtre, il trouve depuis toujours le confident et l'autorité dont il a besoin. Cela est certainement beaucoup plus nécessaire au protestant. Mais pour beaucoup « d'areligieux » le « partage » a été un bienfait, et des catholiques indifférents, en assez grand nombre, ont été ramenés au sacrement de Pénitence par ce moyen.

2° Cet aveu entraînera comme conséquence pratique la ou les restitutions dont j'ai parlé plus haut. Le Groupe insiste beaucoup sur ce point, sans lequel il n'est pas de vie chrétienne véritable. Il est assez normal, d'ailleurs, que si l'on a été réellement pardonné et « libéré » il ne puisse subsister d'interdits ou de cadavres dans sa vie. Le Groupe fait remarquer que la confession, qui n'est, à tout prendre, qu'une restitution à Dieu, doit être complétée par des restitutions aux hommes, pour prendre toute sa valeur. Comment? dans quelle mesure? Et faudra-t-il qu'elle soit publique? car il peut se présenter des cas où il faudra qu'elle le soit. L'avis d'un chrétien éprouvé sera précieux, mais ne deviendra vraiment efficace que lorsqu'il viendra appuyer la « direction » (*guidance*) de l'Esprit-Saint de Dieu. Or, pour être en état de recevoir cette « direction », il faut d'abord :

3° Avoir fait la remise totale à Dieu de son passé et de son présent, quelles que soient les difficultés ou épreuves que l'on endure, et les conséquences que cet acte entraîne.

C'est la pratique de « l'abandon » (mot dont se sert toujours le Groupe) si connu des catholiques. Par cette remise filiale, qui fait taire tout souci humain et renonce à se conduire soi-même, on constate qu'une vie « abandonnée » devient une vie merveilleusement simplifiée, parce que *dirigée* par Dieu.

4° On pourra alors entendre la voix de Dieu et suivre sa direction dans tous les actes de sa vie, surtout si, comme moyen pratique, on a pris l'habitude de moments de recueillement (*quiet times*) ménagés plusieurs fois dans la journée, en particulier le matin et le soir. Tout chrétien sincère, déclare Frank Buchman, peut et doit, s'il a su faire un silence suffisant dans son âme, entendre cette voix divine. C'est pourquoi l'on voit toujours les « Oxfordiens » se servir d'un carnet et d'un crayon pour noter la « guidance » reçue, dès que, dans un « quiet time », celle-ci se fait entendre. A elle se doit, comme de juste, une obéissance absolue, même si la démarche imposée, l'orientation ou l'acte commandés semblent impossibles, parce que demandant trop à la nature humaine. « Dieu est fidèle, dit saint Paul, qui ne permettra pas que l'on soit tenté au-delà de ses forces. » Cela est particulièrement vrai en ce qui concerne l'acte de « restitution ». Sans compter que cette obéissance, si coûteuse qu'elle paraisse, sera toujours pour l'âme une grande bénédiction et une grande paix ; il arrivera souvent que l'acte imposé par elle se trouvera justement être ce qui, spirituellement et matériellement, correspond à son meilleur bien.

Le témoignage

On se demandera sans doute comment se recrutent les membres du Groupe. Au moyen de réunions, tantôt intimes, tantôt nombreuses, qui s'organisent dans tous les milieux et tous les pays. Elles durent trois ou plusieurs

jours, et s'appellent des *house-parties*, mot absolument intraduisible. Ce sont les pèlerinages modernes du Groupe d'Oxford. Quelquefois, souvent même, ces *house-parties* sont si importantes que la disposition d'un vaste local est encore insuffisante. C'est ainsi qu'à Copenhague, en 1934, plus de trois mille personnes durent attendre dans la neige, la nuit, que les « équipiers » aient dédoublé une réunion avant de pouvoir à leur tour entendre le message annoncé. On n'avait pas prévu une telle affluence : vingt-cinq mille personnes, si je ne me trompe. C'est à ces *house-parties*, comme à des réunions plus intimes, que l'on entend le « témoignage », et ils sont légion, de ceux dont la vie a commencé ou recommencé avec une nouvelle espérance et une complète libération, grâce au Groupe. Cela n'est et ne doit surtout pas être des confessions ou des « partages ». Ceux-ci ne valent que pour le tête-à-tête. Le « témoignage » est un bref récit, portant sur telle ou telle expérience du narrateur pouvant être d'intérêt général. Le « moi » doit en être banni le plus possible, ne venir, en somme, que comme preuve à l'appui tangible de la bonté de Dieu, ou de son intervention miséricordieuse dans une vie. On a fait, à leur propos, beaucoup de faciles et inintelligentes plaisanteries. Il eût été plus intéressant de souligner l'intérêt spécial qu'ils présentent au point de vue de l'immense *valeur d'échange*. C'est une chose, en effet, d'être un chrétien ordinaire assistant le dimanche à un service quelconque, puis s'en revenant chez soi, et pratiquant plus ou moins sa religion dans son cadre, suivant les règles établies de celle-ci. C'est là ce qui est courant, et on ne voit pas comment l'action d'une âme, même très belle, peut dépasser certaines limites. Autre chose est de « rendre témoignage » devant un auditoire composé de gens de tout bord, chrétiens ou non, à qui l'on apporte quelque chose de positif. Qui ne voit ce que le rayonnement d'une âme vraiment consacrée y gagnera en étendue et en intensité ? Il y prendra une valeur et une portée

qu'il n'aurait probablement jamais eues confiné dans son milieu. Il sera la meilleure des prédications de l'Évangile, du fait, justement, de ne pas être une prédication. Au reste, c'est la variété, la souplesse et la liberté du témoignage qui donnent au mouvement sa jeunesse et son vitalisme. C'est pourquoi le Groupe d'Oxford, dans l'esprit de Frank Buchman, doit être et rester laïque. Les « clergymen » et pasteurs qui y viennent sont traités comme des membres ordinaires. Condamner le « témoignage », c'est arrêter le mouvement. De plus, une action n'est ni possible, ni même concevable sans lui, puisque tout ce qui touche au domaine ecclésiastique et doctrinal est rigoureusement interdit. Comme si l'on pouvait attirer autrui sans parler, bien que toujours d'une façon générale, des problèmes et des difficultés morales qui le préoccupent, lui, et dont on a été délivré, soi. J'estime que lorsqu'un homme de la valeur de Michel Souriau, professeur de philosophie à Nancy, déclare, dans un article justement remarqué de la *Revue hebdomadaire* (n° du 1er février 1936), *Mon expérience du Groupe d'Oxford*, ou le président Hammbro, président du Storthing de Norvège, par exemple, que les Groupes ont été pour eux l'occasion d'une vie nouvelle et heureuse, il y a mieux à faire qu'à en sourire ou à les dénigrer. Il faudrait les étudier sans parti pris, et, pour cela, les replacer dans l'ambiance des *house-parties*, toute vibrante de fraternité. C'est là qu'ils prennent leur valeur et leur portée. En fait, ils sont inséparables de cette fraternité communicative qui les explique et les motive. On a parlé, à ce propos, de « communisme spirituel ». Il est certain que, dans le Groupe, on est une grande famille, où tout le monde s'appelle par son nom. Mais, vraiment, si le « communisme spirituel » consiste à se reconnaître enfin pour frères, non plus en théorie, mais en fait, j'avoue qu'il est autrement plus sympathique que celui qui déferle dans les rues le poing tendu, en maudissant les patries créées par Dieu. Le « communisme oxfordien », qui dépasse les frontières et ignore les

haines de classes et de races, respecte les valeurs voulues de Dieu comme concourant toutes à un ensemble harmonieux. Car, dans le Christ, tout prend sa place et ses proportions véritables, devient ordre et paix. « Hors de moi, vous ne pouvez rien faire. »

Veut-on un échantillon « d'internationalisme oxfordien », si j'ose dire... En 1934, je me trouvais à Oxford. Parmi des gens de toutes langues et de toutes races se trouvait un assez nombreux contingent d'Allemands, et l'un des meetings les plus émouvants auxquels j'assistai fut justement une réunion franco-allemande, dirigée du côté français par le baron de Watteville-Berckheim, Alsacien, et du côté allemand par Frau von C., une Prussienne pur sang. Je m'attendais bien à de la politesse, mais non à voir deux mentalités aussi différentes de culture et les groupes qui les représentaient s'accorder aussi parfaitement pour un plan de meilleure entente à amorcer entre les deux peuples et une action commune. Loyalement ils se tendirent la main, bien que visiblement cela coutât à certains membres des deux groupes de les imiter. Mais l'idéal chrétien l'emportait sur les rancœurs. La lecture du beau chapitre XXI de l'Apocalypse : « Je vis de nouveaux cieux et une nouvelle terre », termina la réunion que suivit la récitation du *Notre Père* dans les deux langues. Ce fut un instant d'inoubliable et de profonde émotion. Bien des larmes coulaient. Comme tout peut se transformer sous le regard du Christ ! Certes, Il a dû aimer et bénir cette réunion-là, Lui qui disait : « Aimez-vous les uns les autres. »

Une autre preuve bien remarquable de cette action dans et pour le Christ, qui donne une note très moderne au Groupe d'Oxford, est son esprit de communauté. L'individualisme se meurt. Le collectivisme, dans les ordres les plus divers de l'activité humaine, se met à le remplacer partout. Or le Groupe, lorsqu'on l'étudie objectivement, est, au fond, un essai d'action chrétienne collective. C'est du collectivisme, ces « équipes » de plusieurs mem-

bres qui vont dans tous les pays pour essayer *ensemble*, et non individuellement, de gagner les gens à l'idéal évangélique, du collectivisme, ces « témoignages » rendus par les membres, et non par un seul, dans leurs réunions, aux changements de leurs vies sous l'influence du Christ.

Qui dirige le « Groupe »? Qui organise les « témoignages » et les réunions? Personne en particulier. Un certain « esprit de la ruche », serait-on tenté de dire, ramené malgré soi aux abeilles de Maeterlinck, devant cette ordonnance aussi méthodique qu'impersonnelle, analogue dans les deux communautés. Et il est extrêmement intéressant pour l'observateur, et émouvant pour le chrétien, de constater à quel degré d'égalité, sous des formes différentes, cet esprit pénètre ses membres. Car leur corps présente certainement une homogénéité rare, un sens constamment unique, et si cela se comprend dans les couvents à cause des supérieurs, ici nous nous trouvons bien devant des « équipiers » et des « équipières » qui se réunissent avant les réunions pour prendre la direction de l'Esprit-Saint dans un long moment de recueillement, mais de chef à proprement parler il n'y en a aucun, ou plutôt Un seul.

Ce que l'on peut voir au Groupe d'Oxford

La consécration totale et enthousiaste, la jeunesse d'esprit du Groupe, l'entr'aide cordiale et toujours prête qui y règne, est-ce là ce qui produit des miracles? Car un fait certain est qu'il s'en produit. Des conversions foudroyantes ont lieu, des grèves sont arrêtées (témoin celle de Seattle, au Canada, au printemps de 1934), de farouches haines de races aux dénouements sanglants s'apaisent mystérieusement et font place à une plus juste compréhension des mentalités et des besoins. Aux Indes, racon-

tait, à un meeting, l'évêque anglo-catholique de Calcutta, les quatre critères font un chemin impressionnant parmi les « intouchables », et comme charité bien ordonnée commence par soi-même, en Angleterre, dans les milieux les plus conservateurs, la grâce met sa touche. Des ménages brouillés reprennent la vie commune, sans joie peut-être d'abord. Mais comme, des deux côtés, la volonté et l'idéal sont les mêmes, l'entente renaît peu à peu, le divorce est évité et les enfants ont un foyer. Chose plus difficile que tout, des vies sont individuellement et complètement changées. Des attaches matérielles de tout ordre se dénouent brusquement et tombent comme les chaînes de saint Pierre dans sa prison. Les bénéficiaires en parlent sans honte. Cela peut aider d'autres. D'ailleurs c'est le passé, cela ne leur appartient plus. « Voici, je vais faire toutes choses nouvelles. »

Et elles le sont. Je devais emporter la radieuse vision d'un monde recréé dans le Christ, le dimanche 15 juillet 1934. Ce jour-là, ensoleillé à souhait, plus de trois mille personnes se pressaient dans l'enceinte du Town Hall d'Oxford, tandis qu'une foule dense, qui n'avait pu trouver de place, se massait au dehors. On attendait en silence. Tout d'un coup, déboucha au milieu de nous une troupe compacte de jeunes gens et de jeunes filles, tous au-dessous de vingt-cinq ans, qui s'avança en ordre parfait et en chantant l'un des hymnes les plus entraînants qu'il m'ait été donné d'entendre. En voyant arriver ces pionniers du Christ, en pensant à ces jeunes vies consacrées que tant d'embûches et d'hostilité guettaient peut-être, rayonnant d'enthousiasme et de foi, une irrésistible émotion s'empara de leurs aînés. Ils se levèrent comme un seul homme, et continuèrent avec eux l'hymne de la sainte croisade si vaillamment chanté. Minute poignante. Comme aux premiers jours du monde, à ceux de l'antique Genèse, on sentait « l'Esprit de Dieu se mouvant sur les eaux ». Cet esprit fut sensible dans tout le service qui suivit, uniquement tenu par les jeunes, venant rendre

témoignage au Christ et Lui renouveler solennellement le don de leurs vies. Tour à tour parlèrent la fille de l'amiral Richmond, un étudiant, une cuisinière en chômage, un petit télégraphiste sauvé des « slums », quelques autres encore, de milieux aussi divers que possible, unis dans la même foi et dans le même amour. Pas une note discordante ou déplacée, pas de longueurs, chose remarquable : pas d'individualisme, mais un même son harmonieux, concordant et plein. Quand on sait qu'aucune réunion n'a de cadres fixés d'avance, et celle-ci moins que toute autre, on serait tenté d'admirer « l'esprit de la ruche », si on peut dire, devant un aussi merveilleux résultat *collectif*, si on ne pensait à cet Esprit qui « conduit dans toute la vérité », lorsqu'on est vraiment soumis à sa direction. Ce que cela demande de docilité, de *perméabilité*, me frappa comme étant un prodigieux miracle. Durera-t-il? Le Groupe lui sera-t-il fidèle lorsqu'il se heurtera à la cristallisation, loi de tout développement et de toute société? C'est ce que nous dira demain.

Et l'avenir ?

En attendant, bien qu'il en coûte d'apporter autre chose que des louanges à un mouvement si beau par tant de côtés, il faut cependant faire des réserves. Nous voulons signaler ici comme le point le plus névralgique cette inéluctable loi de la cristallisation. Le Groupe n'est, pour le moment, et ne veut être que dynamisme. Pas de cadres qui le délimiteraient, pas de dogmatisme qui l'étoufferait. Le dogmatisme est contraire à son principe bien établi de neutralité confessionnelle d'abord et surtout à son essence même. C'est bien simple. Il arrêterait net ce qui veut être avant tout souplesse, vie, impulsion docile à l'Esprit-Saint qui souffle où il veut, comme et quand il lui plaît. Méconnaître ce principe du Groupe, c'est absolument ne rien comprendre à sa nature. Cette idée est belle et riche,

c'est ce qui donne au mouvement d'Oxford son originalité profonde, à ses membres cette fraîcheur, cette vision neuve et directe dont je disais au début que toute une nouvelle forme de pensée pourrait en surgir. Par ce qu'on a vu se passer à Oxford, on a pu constater à quel point elle pourrait être réalisée.

Mais, au risque de n'être aux yeux oxfordiens qu'un chrétien bien pâle, manquant de foi, je ne crois pas à un dynamisme perpétuel. Parce que cela est contraire à une force d'inertie que l'on constate dans tous les domaines, qui constitue en fait tout le tragique et l'intérêt de la nature humaine et exige justement, comme je cherchais à le faire remarquer en commençant, la nécessité de mouvements comme celui du Groupe d'Oxford. Parce qu'aucun mouvement ne peut demeurer mouvement, pas plus dans la nature, où une cellule naît, s'agrège à d'autres, ou se fractionne et meurt, que dans l'expérience humaine. Prenons le plus important des mouvements protestants, celui de Wesley, qui présente tant d'analogies, quant à son fond, avec celui d'Oxford. Il est devenu l'Église méthodiste, importante en Angleterre, et la plus importante des confessions réformées en Amérique. Voyons l'Armée du Salut, à laquelle des ignorants assimilent beaucoup trop volontiers le Groupe d'Oxford. Elle devient ou tend à devenir chapelle fermée, sociale, sans sacrements, mais avec une organisation très définie et rigoureuse. En dépit de ses dénégations, je ne vois pas le Groupe d'Oxford échappant à une loi aussi générale, à moins de se diluer dans la masse. S'il prétend s'enrichir par l'apport de témoignages provenant de milieux culturels et sociaux divers, fatalement c'est à cela qu'il aboutira. S'il veut rester « au-dessus de la mêlée » et en dehors des religions, on ne voit pas comment il évitera un double écueil, soit celui de s'orienter vers ce qu'il redoute et hait avec le plus de raison comme radicalement contraire à sa nature, la « chapelle » fermée, soit celui de se perdre dans le vague et la monotonie. Car tout, sur notre

planète, et la vie pour commencer, tend à prendre forme, à s'incarner, et qui dit incarnation dit nécessairement définition, donc limite. La vie en soi, la vie pure et simple échappe complètement à notre condition humaine. Aussi ne s'agit-il pas de cette impossible vie, dirait un membre du Groupe, mais d'une *adaptation* perpétuellement renouvelée sous la conduite du Saint-Esprit de Dieu. C'est justement la possibilité d'une adaptation indéfinie que nous contestons, parce que l'homme est très fini. L'idéal d'Oxford est magnifique. On pourrait lui appliquer le vers fameux : « Qu'on dise il osa trop, mais l'audace était belle. » Il est impossible néanmoins qu'il échappe à la loi du nombre, donc de la médiocrité, des innombrables arrêts, pour ne pas dire plus, du lent acheminement de l'humanité et de ses propres adeptes vers le bien et vers Dieu, et aux nécessités de la vie, plus forte que tout. Tôt ou tard il faudra un mouvement pour revigorer « le mouvement », et alors, il aura cessé en fait, sinon en théorie, d'être un mouvement...

Claude Vignon.

Le « scandale » du Groupe d'Oxford

Le document suivant est un article de la Neue Zürcher Zeitung *du 9 novembre 1935. Nous en publions la traduction française parue aux Éditions « Labor » (Genève, 4, rue de l'Athénée). Nous ne faisons pas nôtre pour autant les conceptions théologiques ou ecclésiologiques du Prof. Brunner, mais nous n'avons rencontré nulle part un témoignage plus beau sur les Groupes, et nous croyons que la substance spirituelle positive de ces pages est véritablement assimilable dans la problématique de l'Action catholique : quelques-uns des traits les plus profonds de ce qu'est concrètement l'Action catholique nous semblent même exprimés ici avec une force et une flamme dont nous pouvons tirer profit.*

Parmi toutes les personnes qui collaborent au Groupe d'Oxford, il en est bien peu qui puissent dire que ce mouvement n'a pas été d'abord, pour elles, un objet de scandale. Je ne suis pas de ce petit nombre. Même après avoir pris parti nettement et publiquement pour le Groupe, je n'ai pu m'empêcher, moi aussi, de relever bien des points sur lesquels il y avait de sérieuses réserves à faire. Les critiques que M. B. cite dans son article et qu'il donne comme son plus fort atout contre le mouvement sont de ma plume. Bien que j'en tienne encore une partie pour justifiées, je regrette de les avoir écrites. Car je vois maintenant très clairement qu'elles proviennent de la même cause que la plupart des critiques que l'on adresse aux Groupes : l'attitude du spectateur qui s'est mis à l'abri ou qui cherche à se défendre. Ce qui s'est passé depuis lors m'a profondément humilié et a stigmatisé mon manque de foi. Le spectateur voit toutes les fautes, sauf la sienne : être simple spectateur. Il ne commet aucune faute, sauf qu'il reste lui-même sans rien faire. Le théologien qui se cantonne dans cette attitude ressemble au scribe de l'Évangile qui ne reconnaît pas l'ac-

tion de l'Esprit de Dieu, parce que cette action se manifeste autrement qu'il se l'était imaginé. On ne cesse d'être spectateur qu'à l'instant où l'on est prêt à se compromettre. Pour moi, il m'a fallu un long temps pour en arriver là. Je vois maintenant combien tout cela est en rapport étroit avec « la folie de la Croix » qui est au centre de l'Évangile.

Le Christianisme a été, dès ses débuts, quelque chose de choquant : l'adoration d'un supplicié, « folie aux yeux des sages, scandale pour les gens pieux ». Un de ses caractères essentiels, c'est qu'il est désagréablement insistant. La première chose que fit le Christ fut d'appeler les Douze pour faire d'eux des « pêcheurs d'hommes ». Nous nous révoltons toujours, nous autres hommes, à l'idée d'être « pêchés » par quelqu'un.

La manière dont le Christ « pêche » les hommes varie d'une époque à l'autre, mais son message reste le même. Il y a quatre siècles, la prédication du haut de la chaire était le principal moyen d'action de l'Église. Aujourd'hui, ce moyen est inutilisable à l'égard de ceux qui ont perdu tout contact avec l'Église qui prêche. L' « inflation de la parole » et l'impuissance de l'Église qui se borne à prêcher ont détruit en grande partie la confiance qu'on avait jadis dans la valeur des sermons. L'homme moderne ne recommence à *entendre* que lorsqu'il peut *voir* un résultat réel. Pour que le message du Christ puisse être entendu de nouveau, il faut d'abord fournir une preuve de sa réalité. La question que pose l'homme d'aujourd'hui au porteur du message est la suivante : « Qu'est-ce que le Christianisme a effectivement et concrètement changé dans ta vie ? » Lorsqu'une réponse précise et digne de foi lui a été donnée, alors seulement il s'intéresse à la force invisible qui se manifeste dans de tels changements. C'est là le sens des « témoignages » que les membres des Groupes apportent dans les assemblées publiques.

Un seul malade guéri est, en faveur d'un médecin, un témoignage plus probant que toutes les publications les plus savantes. C'est la raison pour laquelle les témoignages personnels, vivants et concrets, ont une importance capitale — n'en déplaise à ceux qui sont choqués par le fait que, dans les Groupes, nous parlons de nous-mêmes et racontons « ce que Dieu a fait pour nous ». Il faut bien commencer par une preuve de fait, par une déclaration personnelle,

nette et digne de foi, « du changement qui s'est produit dans notre vie ».

La nature humaine peut être complètement transformée par l'Esprit de Dieu : cette déclaration de la Bible, que les Groupes remettent en lumière, est si étonnante qu'il faut bien l'appuyer par une multiple « démonstration d'Esprit et de puissance ». De là les nombreux témoignages — trop nombreux peut-être au gré de biens des gens — qui tous, partant d'expériences individuelles diverses, aboutissent à ce seul et même point : il se produit des choses inouïes, des transformations de vie en grand et en détail, partout où Dieu rencontre vraiment l'homme.

Le vrai travail commence lorsqu'un auditeur a été saisi, au travers des témoignages, par cette réalité d'un autre ordre. Mais ce qui est décisif n'intervient pas dans les assemblées publiques; cela se produit bien plutôt dans des entretiens particuliers, dans le silence. Il doit se passer ici ce qui se passe pour l'eau du lac de Zürich amenée par de grandes canalisations dans les filtres où, goutte à goutte, dans l'obscurité des couches filtrantes, elle est purifiée avant d'être distribuée dans toutes les maisons de la ville et aux fontaines publiques : c'est dans le calme et le secret que s'accomplit la grande loi fondamentale de la vie nouvelle ; c'est dans les profondeurs que Dieu se révèle à l'homme, là où l'homme consent à se voir et à se montrer tel qu'il est. Ce dépouillement de soi devant Dieu ne s'effectue en fait d'une façon réelle qu'en présence d'un témoin. Vérité archi-vieille; vérité trop oubliée ! Ce dépouillement est tout à la fois le renoncement à notre volonté propre et l'abandon de l'estime que nous avons de nous-mêmes.

On considère comme allant de soi que l'homme vit de la Parole de Dieu et se laisse conduire par elle. Mais ce qui semble aller de soi ne se produit pas, parce que l'homme veut garder sa volonté propre. Qu'il se laisse, au contraire, réduire à zéro par Dieu, alors il pourra entendre de nouveau la Parole de Dieu, et elle le dirigera; alors l'appareil récepteur de son âme sera de nouveau sensible à l'action de l'Esprit de Dieu. Pour cela deux choses sont indispensables : du temps et un cœur prêt à obéir. Tel est le secret du mouvement des Groupes; il n'y a rien de mystique; il s'agit de quelque chose de tout simple et de tout naturel qui se passe là

où se rétablit la relation vraie entre le Créateur et la créature.

Cette transformation s'opère en secret; mais ses premiers effets se font sentir avec une force élémentaire; très souvent la puissance d'en haut se manifeste sous des apparences banales : une visite qu'on déclarait « impossible » doit être faite, une restitution au fisc s'impose, il faut écrire une lettre qui vous fait grincer le cœur, comme une clé rouillée dans une vieille serrure. Les quatre « absolus » du sermon sur la montagne sont vraiment des maîtres sévères : absolue honnêteté, absolue pureté, désintéressement absolu, amour absolu. Mais il s'agit toujours d'une seule et même chose : être prêt à prendre au sérieux la volonté de Dieu... dans la pratique de tous les jours. Bien des gens s'offusquent de ce que les témoignages dévoilent des choses qui vont de soi; c'est très souvent uniquement parce que, ces choses, ils ne les ont pas acceptées dans leur propre vie.

L'homme d'aujourd'hui attribue une valeur à la religion dans la mesure seulement où il peut la garder comme une affaire privée. Or, sur le plan chrétien, « privé » signifie littéralement « dérobé ». Garder pour soi, c'est voler. L'essence du Christianisme est communion, mise en commun, partage. Une communion réelle, libre de toute crainte, ne peut se réaliser que dans une sincérité et une confiance complètes, c'est-à-dire par un abandon de soi-même réciproque. Cette façon plébéienne de tout partager, de se donner à tous, voilà précisément ce qui choque l'homme civilisé, l'aristocrate intellectuel de notre temps. Mais n'est-ce pas ce que Jésus a fait une fois pour toutes ? Il s'est laissé mettre à nu, flageller et crucifier publiquement. Il s'est donné tout entier. C'est à ce prix que le salut du monde a été payé. Et c'est aussi le prix que chacun de nous doit payer s'il veut avoir part au salut et en faire bénéficier son prochain. Le renoncement à soi, voilà la loi essentielle de la vie chrétienne et de l'expansion de l'Église. C'est le « sans-gêne » de l'apôtre, sa façon de se mettre en avant, sa manière peu élégante de se faire tout à tous, « Juif avec les Juifs, Grec avec les Grecs, pour en gagner au moins quelques-uns » à Christ. Pour ce remède destiné à sauver le monde, les premiers chrétiens ont fait, dans les rues et sur les places publiques, une « réclame » qui devait paraître choquante et scandaleuse à ceux pour qui le bon goût, la

mesure, et leurs propres aises étaient plus précieux que le salut du monde.

Petit à petit, les Églises sont devenues des sociétés très privées, pour ainsi dire fermées; il est temps que le souffle de l'Esprit les ouvre toutes grandes... L'Évangile descend de nouveau sur les places publiques; il y est annoncé par des non-professionnels. Le Groupe d'Oxford veut proclamer la mobilisation générale des laïques. Il s'agit que tous, ouvriers et directeurs d'usines, ménagères et étudiantes, savants et ignorants, tous ceux qui ont goûté de la vie nouvelle deviennent de joyeux envoyés de Dieu et des « pêcheurs d'hommes ». Il faut qu'ils parlent une langue nouvelle, car ils ne peuvent traduire leurs expériences par des mots anciens... Ces messagers veulent parler du Christ en venant du monde et en allant dans le monde...

Dans toute campagne militaire, des fautes sont commises; elles font l'objet d'un sévère examen à l'étape. Aux gens qui critiquent on ne peut répondre que ceci : Comment auriez-vous fait à notre place ? ou redire comme Moody : « Je préfère ma manière défectueuse de faire cela à votre manière irréprochable de ne pas le faire. »

Aujourd'hui, il n'y a plus de temps à perdre. Qui sait quel espace nous sépare encore de l'abîme ? Le monde nous semble n'avoir plus qu'une seule chance de salut : un Christianisme véritablement vivant, c'est-à-dire la transformation des relations et des institutions par une transformation en masse des individus. Peut-être n'en avons-nous plus le temps ? Peut-être la fin est-elle proche ? Peut-être le monde devra-t-il passer par quelque catastrophe ? Alors le seul parti sensé à prendre ne consisterait-il pas à lever une armée composée d'hommes capables de sauver le Christianisme de la tourmente ? Si quelqu'un peut m'indiquer une voie meilleure que celle du Groupe d'Oxford, je suis prêt à la suivre; elle serait sans doute encore plus « scandaleuse », plus compromettante, et exigerait de moi et de tous ceux qui voudraient y entrer un sacrifice plus total. J'ai regardé un peu partout autour de moi; je n'ai pas trouvé cette autre route.

Ce qui a, toujours à nouveau, fait taire toutes les objections que je faisais aux Groupes, c'est le fait que j'y ai rencontré des hommes qui croyaient, aimaient, espéraient davantage, et qui prenaient les commandements de la Bible

plus au sérieux que moi. Les gens des Groupes ne se sont pas bornés à indiquer une voie nouvelle, ils y ont marché et y ont entraîné d'autres hommes. Ils ont fait ce que doit faire toute Église vivante. Par exemple, ils ont mobilisé pendant quinze jours, à Zürich, quelques centaines de personnes pour le Christ ; ils les ont entraînées et leur ont montré le but. Ce n'est pas le Groupe d'Oxford qui a fait cela, mais bien « l'Esprit qui vivifie », qui agit toujours par les hommes et sur les hommes, et les appelle à son service. Une petite équipe, où chacun est décidé à tout mettre en œuvre pour que d'autres deviennent non seulement des chrétiens, mais encore des « pêcheurs d'hommes », est sûre de la victoire grâce au Christ qui l'a formée et qui lui assigne sa mission. Son travail ne fait que commencer. Elle se laisse instruire mais non arrêter par les critiques.

Car ce qui est en jeu, ce n'est pas « quelque chose d'exceptionnel », mais uniquement ceci :

La souveraineté de Dieu dans la vie quotidienne de l'humanité.

É. Brunner,
Professeur à l'Université de Zürich.

Le point de vue d'un théologien

Questions, explications et principes au sujet des Groupes

A) Propos

On voudrait ici dégager les principes théologiques impliqués de fait, qu'on le veuille ou non, dans le mouvement spirituel des Groupes. Car le mouvement a beau se placer sur le terrain de la vie, il ne peut éviter de rencontrer des principes, et, aux yeux du catholique, le

choix d'un terrain purement pratique serait déjà, par lui-même, une certaine position de principe. En suscitant notre intérêt (c'est le moins qu'on puisse dire), les Groupes ont éveillé en nous bien des questions que nous exprimons ici.

Nous prions qu'on veuille bien n'y pas voir un « jugement » sur les Groupes. Un tel jugement, de notre point de vue, ne nous appartient pas. Nous ne pouvions et n'avons voulu que réunir les éléments d'une appréciation théologique, les matériaux d'un diagnostic.

Nous voudrions n'avoir touché qu'avec des mains délicates et respectueuses les points sensibles qui seront l'occasion de ce diagnostic. Autant qu'il était possible, nous nous sommes faits tout sérieux et tout respect pour ceux qui ont engagé, dans le mouvement des Groupes, non pas de l'argent, non pas du travail, non pas même leur pensée seulement, mais leur âme (1). Au surplus, nous savons que notre Église est, de droit, la Catholicité de tout ce qui est du Christ, et que les valeurs véritablement authentiques et pures, dont la présence est manifeste au sein des Groupes, sont assurées d'être accueillies, assumées, sauvées dans une attitude d'âme totalement et vraiment « catholique ». Aussi notre intention est-elle beaucoup plus constructive que critique.

B) **But**

Les Groupes veulent apporter une vie nouvelle. Qu'est cette vie nouvelle ? Une vie dirigée par Dieu, pénétrée

(1) « Si manifestes que puissent être les défauts d'un mouvement religieux, ils ne peuvent jamais constituer la vérité tout entière, ou la plus importante au sujet de ce mouvement. Les mouvements religieux s'imposent par leurs vertus, et non par leurs vices », dit l'évêque anglican de Durham, à propos des Groupes (cité *Doc. cath.*, 9 déc. 1933, col. 1127).

et rendue féconde par sa puissance. Dieu a un plan non pas seulement pour le monde, mais pour la vie de chacun d'entre nous. Tous sont malheureux et toutes les choses vont mal quand l'homme suit sa propre volonté; mais la paix est donnée et les hommes sont heureux là où ils s'abandonnent à Dieu. Par l'abandon de sa vie à Dieu et dans le recueillement, chacun peut connaître l'intention de Dieu à son endroit et être investi de la force du Saint-Esprit. Ainsi la vie humaine peut-elle véritablement être changée par la direction et la force du Saint-Esprit, dont nous pouvons tous disposer.

Nous n'avons rien à dire sur le but des Groupes. Ce qu'ils veulent est cela même que nous voulons, compte tenu des réserves que nous apporterons bientôt. Les Groupes se défendent d'ailleurs d'avoir rien inventé; ils ont simplement redécouvert et revalorisé des choses anciennes et classiques. Surtout ils ont trouvé et ils appliquent une méthode nouvelle permettant d'obtenir des résultats et, véritablement, de changer des vies. Là où beaucoup échouent et, sans trop se l'avouer, renoncent à obtenir vraiment des résultats (sans quoi on les verrait avoir la hantise d'une méthode efficace), ils ont trouvé le moyen d'inquiéter les consciences enlisées en leur satisfaction égoïste, de les mettre en face d'elles-mêmes et de Dieu, de leur donner le choc de la conversion. Ils semblent avoir retrouvé certaines voies de l'efficience chrétienne.

C) **Moyens**

1. L'abandon. — Noter qu'il s'agit d'un abandon pour agir, pour être conduit par Dieu dans son action; le « quiétisme », toujours possible, certes, ne semble pas

actuellement le fait des Équipes, composées dans l'ensemble d'hommes réalistes et volontaires.

Sur l'abandon comme tel, nous n'avons rien à objecter; mais, comme il n'existe que pour obtenir la conduite du Saint-Esprit, nous le retrouverons quand nous considérerons la vie dirigée.

*
* *

2. Le partage. — Les dangers en ont été signalés mainte fois. Il faut bien dire aussi que les Groupes se sont, dès le début, inquiétés de ces dangers et font le possible pour y parer. Ce sont :

L'imprudence et l'indiscrétion (voire un certain exhibitionnisme) : à côté de foyers régénérés et réunis par le partage et l'abandon, on cite quelques cas de foyers désunis par des aveux imprudents; à côté de vies délivrées par une réparation généreuse, des cas de restitutions absolument déconseillées. Les équipiers encadrant les « House-parties » comptent parfois, à côté d'équipiers formés par une vie religieuse solide avant leur rencontre avec les Groupes, ou par une participation active aux Groupes depuis plusieurs années, des jeunes convertis d'un zèle débordant, mais ignares, catégoriques et dogmatiques, et, qui pis est, inconscients de leur inexpérience, convaincus que le Saint-Esprit supplée à tout. On a aussi noté que des confessions faites plusieurs fois perdaient souvent de leur sincérité, et qu'il peut se forger ainsi, avec un certain professionnalisme de la confession, un genre littéraire du témoignage où le sérieux et la sincérité n'ont plus qu'une place secondaire.

A cela, les Groupes répondent qu'on ne doit pas juger d'une chose par ses déviations ; le partage, dans les

Groupes, a fait assez de bien et se pratique avec assez de prudence et de pureté pour qu'on lui faisse confiance. Soit. Il reste que le partage, comme méthode généralisée, prête *de soi* aux dangers signalés. C'est pourquoi on veille à pratiquer le partage dans des limites et dans des conditions qui donnent par elles-mêmes de nécessaires garanties. Voici quelles sont ces conditions et ces limites :

1° Il n'y a pas seulement le partage du mal par l'aveu des fautes, mais le partage du bien par le témoignage de nos expériences généreuses. Or, si le partage du bien est public, le partage du mal doit être d'abord privé : il doit se faire entre deux et être réciproque; c'est seulement ensuite que, si on le juge devant Dieu prudent et bienfaisant, on en fera un objet d'aveu public. Encore tout aveu portant sur la vie intime (vie sexuelle) ne doit-il être fait qu'entre hommes ou entre femmes, les réunions étant alors séparées.

2° On donne, pour le partage, les règles suivantes : « Ne rien dire qui soit en opposition avec les révélations faites par le Christ dans la Bible. Avoir une intention absolument pure, désintéressée, aimante. Ne rien mettre en commun qui ne soit conforme aux devoirs authentiques, comme aux responsabilités, à la discrétion envers autrui. Suivre les conseils des personnes autorisées. »

Dans le partage ainsi entendu et pratiqué prudemment, nous verrons finalement deux éléments avantageux et vraiment intéressants, mêlés d'inconvénients ou de dangers assez sérieux : avantages et dangers étant dans la nature des choses, et la qualité des âmes et de leur conversion décidant finalement lequel, du danger ou de l'avantage, mettra l'autre en échec.

Le premier avantage du partage est de représenter un moyen efficace de faire spirituellement peau neuve.

Lorsqu'une âme porte en soi, même voilé, un vrai désir de sortir de sa médiocrité spirituelle, de quelle efficacité peut être un engagement public! C'est un fait d'expérience : même lorsque nous portons en nous le désir d'une vie meilleure et la volonté de sortir de la médiocrité ou des péchés, nous sentons notre bon vouloir comme lié et tenu en échec par des habitudes psychologiques, tout l'appareil de la vie ordinaire « fait » à notre médiocrité et à nos petites trahisons, comme nos habits le sont à notre corps, et qui rendent, pour ainsi dire, ineffectives nos plus fermes bonnes intentions. Que de fois nous avons voulu nous débarrasser de cette rancune tenace, dont nous sentons bien qu'elle tarit en nous les sources de la joie; combien de fois nous avons voulu en finir avec cette tyrannique et misérable habitude qui nous fait honte et dont nous sentons bien qu'elle empêche un véritable élan spirituel! Et puis, malgré des résolutions formelles et une réelle bonne volonté, nous avons continué à bouder et recommencé à nous avilir. Il y a là un grave problème : comment « réaliser » assez notre conversion ou notre volonté de changer de vie pour que le vieil homme, condamné en principe, soit effectivement et psychologiquement remplacé; comment nous délivrer efficacement de la rancœur, du ressentiment, de ce qu'il y a en notre vie de sale et de rance, comme ces coins, dans les maisons, abandonnés à l'obscurité, à la poussière et aux toiles d'araignées; comment nous délivrer de ces vieilles étroitesses, de ces sentiments rancis, de tout ce qui tient comme captives en nous la joie et la générosité spirituelles?

De ce point de vue, le partage semble représenter une méthode efficace de libération spirituelle. Il exploite en nous un désir de pureté et d'honnêteté encore impuissant, il nous révèle, par le spectacle de vies changées et

de résolutions courageuses, par le sentiment d'une confiance nouvelle autour de nous, d'un renouvellement et d'une libération possibles, que nous pouvons être, *nous aussi*, bons, purs, loyaux, désintéressés. Tout ce que nous voulons, tout ce que nous voudrions être, il nous le fait sentir possible; il nous allège de tout ce qui nous retient de le devenir. Par l'obligation où il nous met de nous « brûler », de nous déclarer publiquement, il nous aide à faire du définitif (1). Il nous permet de repartir, allégés et neufs, sans ce bagage de nos vieux péchés, psychologiquement accablant, ou à tout le moins inhibant.

Tout ceci nous paraît fort intéressant; c'est une trouvaille des Groupes d'Oxford.

Mais voilà le danger. Cette trouvaille des Groupes d'Oxford est aussi une trouvaille de la psychothérapie. Appliquée à l'ordre des maladies mentales ou simplement au plan de la vie psychique, elle peut procurer une guérison véritable ou au moins partielle, rendre la confiance ou rouvrir des possibilités de vie normale. Mais, dans l'ordre de la vie morale, dans celui de la vie religieuse, c'est-à-dire de notre vie avec Dieu en Jésus-Christ, il ne s'agit plus de cela. Il ne s'agit plus seulement de nous débarrasser psychologiquement de nos péchés par une sorte de mise à l'air libre; il ne s'agit plus de nous procurer l'euphorie d'une vie renouvelée, délivrée de son poids mort de fautes et de ressentiment. Il s'agit de rendre gloire à Dieu en accomplissant sa volonté, en lui étant uni dans l'amour par la grâce du

(1) Ce résultat, formellement visé dans les Groupes (« planter un pieu protecteur », dit Franck, dans Russell, pp. 101, 105), est une des raisons qu'invoque saint Thomas en faveur des vœux de religion.

Christ. Et, certes, le partage n'est qu'un premier acte; il ne doit être isolé ni du changement de vie, dont le désir l'a suscité et qu'il inaugure seulement, ni de l'abandon à la direction de l'Esprit de Dieu qui constitue la substance de la vie nouvelle. Mais ce changement de vie lui-même nous paraît aussi trop conçu dans un contexte d'euphorie (1).

Les Groupes nous semblent se ressentir ici de leur origine anglo-saxonne, de laquelle ils tiennent quelque prédisposition au pragmatisme : c'est-à-dire non pas seulement le goût nécessaire et sain de l'action, mais une certaine prépotence des valeurs d'utilité, la bienfaisance d'une chose pour l'homme étant prise volontiers comme critère de sa valeur, même en matière de religion (2).

(1) C'est précisément parce qu'on cherche l'effet psychologique du partage qu'on se confesse à un homme, à un pécheur qui est passé par où nous en sommes. Dans la confession sacramentelle, comme on cherche avant tout la pureté d'un membre du Christ, on se confesse à Son Innocence sacerdotale sacramentellement représentée par le prêtre. Ceci dit pour marquer à l'extrême les deux lignes différentes du « partage » et de la confession catholique. A nos yeux, les deux choses ne s'opposent pas, mais se situent à des plans et dans des lignes différents. Le « partage » peut procurer des avantages que la confession ne procure pas nécessairement, ou ne procure qu'imparfaitement, à savoir la cure psychologique, le réalisme *psychologique* du renouvellement.

(2) Ce qui s'exprime sans fard dans ce texte de W. James citant Leuba : « Il ne faut pas dire que l'on *connaît* Dieu ou qu'on le *comprend*; il faut dire que l'on *s'en sert*, tantôt comme d'un ami, tantôt comme d'un objet d'amour. S'il nous est vraiment utile, la conscience religieuse n'en demande pas davantage. Quelle est sa nature? Il n'importe guère. Le but de la religion, en dernière analyse, n'est pas Dieu, mais la vie, une vie plus large, plus riche, plus satisfaisante. La tendance religieuse, à tous ses degrés, consiste dans l'amour de la vie. » (*L'expérience religieuse*, trad. Fr. Abauzit, 2e éd., 1908, pp. 422-423). Nous ne disons pas que les Groupes professent, ni même qu'ils entraînent un tel pragmatisme; nous pensons seulement que c'est *un risque*, un danger qui est *leur* danger.

Un autre élément intéressant, mais grevé, lui aussi, de quelques dangers, est la notion de péché. Le protestantisme parle plus volontiers de *mon* péché que de *mes* péchés; il semble que pour lui le péché soit moins des actes mauvais et contraires à la loi de Dieu qu'un état radical de désobéissance qui s'identifie presque, chez les Barthiens, avec notre condition de créature comme telle. Quelle que soit la valeur de cette vue des choses, sur laquelle on espère revenir un jour ici, nous considérons comme intéressant et heureux le fait que le péché soit de nouveau considéré, dans les Groupes, comme une réalité considérée au plan des actes, des actions : *on commet des péchés*; on peut, on doit tendre à n'en plus commettre, à éliminer autant que possible ce mal, ce manque, de ce que nous faisons. Il y a une possibilité, qui est ouverte à notre vouloir animé par la grâce de Dieu, de changer de vie.

Ceci est bon. Mais, faute de le comprendre et de le vivre dans le cadre d'une dogmatique très forte, on risque d'en rester à un sentiment superficiel, plat et très humain du péché. « Le péché, dit-on, c'est ce qui nous sépare de Dieu et du prochain (1). » Il semble que, pour avoir considéré le péché dans sa réalité concrète exprimable par nous, dans ses effets concrets expérimentables en nous, sans le considérer en même temps, selon ce que nous en fait connaître le dogme, comme une offense à Dieu, une limite mise à son expansion en nous, un

(1) *Qu'est-ce que le Groupe d'Oxford?* par UN LAÏQUE, p. 29. — Que le péché soit considéré surtout dans ses effets psychologiques, on le voit dans *Ceci n'est pas pour vous*, pp. 249 ss., exposé d'autant plus caractéristique que Franck estime qu'on ne peut rien dire de plus pénétrant sur la question.

échec infligé à son amour et une atteinte portée à Dieu lui-même en cette image de lui que nous sommes, il semble qu'on soit porté à identifier le péché avec ce qui nous gêne, nous, plutôt qu'avec ce qui gêne (l'amour de) Dieu. Il y a un mystère insondable du péché qu'on ne pourrait comprendre que si l'on savait ce qu'est Dieu, ce que sont la vie et l'amour du Père à quoi le péché fait obstacle (1). Or, les vues dogmatiques étant ici absentes, ou tout au moins mises entre parenthèses, le danger ne semble pas chimérique de méconnaître pratiquement la profondeur de ce mystère et le mal infini du péché, qui ne se peuvent soupçonner que dans la foi. Tout est trop tiré au clair, ou donne l'impression de pouvoir l'être. Il semblerait que le péché soit (seulement) ce qui nous empêche d'être heureux, confiants, abandonnés, livrés amicalement à tous, et que la vie chrétienne soit (seulement) cette vie allégée, joyeuse, rayonnante et désintéressée que procure l' « abandon » à Dieu après le « partage ». Certes, le péché est bien cela, mais beaucoup plus que cela; la vie chrétienne est bien cela, mais beaucoup plus que cela. Nous avons souligné l'incontestable intérêt de cette délivrance psychologique du péché que procure le partage accompli dans les dispositions voulues. Mais le péché n'est pas seulement ce qui empêche ma vie de s'épanouir; il est surtout ce qui empêche la vie du Père de s'épancher en moi, une injure faite à Dieu, et donc un mal infini de soi, qui implique, même après le pardon, réparation (non seulement au prochain, mais à Dieu...). De même que la vie chrétienne n'est pas seulement la

(1) Parmi les hommes, Jésus-Christ seul ayant eu cette connaissance filiale, a eu aussi l'intelligence totale du péché. C'est pourquoi il est tombé en agonie. C'est pourquoi aussi il sera toujours *seul* dans son agonie.

vie humaine affranchie, joyeuse, livrée aux autres et abandonnée à la direction de Dieu; mais la vie même *de Dieu* en nous, un don du Père, une chose venant de Dieu, vraiment divine. On ne voit pas, dans la perspective des Groupes comme telle, c'est-à-dire prise dans ses limites propres, la place de la mortification, de la contemplation; il semble que le péché puisse être liquidé une fois pour toutes, comme une maladie dont un bon psychiatre nous affranchirait.

Nous ne disons pas que, chez les membres des Groupes, il n'y ait que cela; les membres des Groupes viennent pour la plupart d'une Église chrétienne, au sein de laquelle ils ont reçu et de laquelle ils ont, malgré tout, gardé un sens plus profond et plus complet de ces choses. Mais nous disons que, dans les Groupes pris en eux-mêmes et dans leurs limites propres, il y a, avec des avantages que nous n'avons pas cachés, ces dangers.

*
* *

3. La direction. — Le deuxième grand moyen qu'il nous faut examiner est la direction ou la conduite du Saint-Esprit. La vie nouvelle est la vie dirigée par Dieu. Dieu, en effet, a un plan pour chacun d'entre nous, et la substance nouvelle d'une vie changée, c'est d'obéir à ce plan. Pour cela, Dieu nous a donné la possibilité et le moyen de connaître ce qu'il attend de nous; il suffit de nous recueillir : entendons d'un recueillement profond, accompli en présence de Dieu. Ce recueillement, on conseille de le pratiquer le matin, crayon en main, prêt à écrire tout ce qui pourra venir à la conscience. C'est cela, conduite du Saint-Esprit et recueillement, qu'il nous faut examiner maintenant.

Notons d'abord qu'en soi le recueillement représente une bonne *pratique.* A supposer que tout ce qui doit y surgir ne soit pas une parole de Dieu, il y a cependant quelque chance qu'un tel exercice fidèlement pratiqué ait d'heureux effets psychologiques, et que, parfois, les profondeurs inexprimées de notre âme s'y produisent en mouvement de fond de véritable valeur.

Sur la conviction des Groupes que Dieu a un plan pour chacun de nous, et que, pour les âmes vraiment disposées à écouter, il y a vraiment quelque chose à entendre, nous sommes en principe d'accord. Nous sommes, pour notre compte, intensément convaincu que Dieu a une intention pour chacun de nous, que nos vies sont vraiment dirigées, et que, vraiment, Dieu parle aux âmes. Il ne parle pas avec des paroles humaines, et peut-être y a-t-il ici matière à critique chez les Groupes, mais il se fait véritablement entendre de qui s'en remet à lui du gouvernement de sa vie.

Cependant, nous devons ici, au risque de paraître subtil, exprimer certaines questions et certaines conclusions qu'un théologien catholique ne peut taire. En un mot, le principe que Dieu nous parle et qu'il faut lui remettre la direction de notre vie est indiscutable, mais cette direction de Dieu ne peut être une réalité psychologique dont nous puissions nous rendre compte entièrement, que nous puissions tirer totalement au clair : elle ne se fait que dans la foi et ne peut être vraiment *praticable* que dans l'Église.

Comment Dieu nous parle-t-il et nous dirige-t-il, en effet ? Il arrive que ce soit dans de véritables « paroles » et dans de véritables « visions », intellectuelles ou sensibles, mais le fait, à coup sûr assez rare, pose par surcroît une question d'interprétation qui relève de l'Église

et de la direction au sens humain et habituel du mot. La manière ordinaire dont le Saint-Esprit intervient en nous pour nous « parler » et nous « diriger » n'est pas une parole *entendue,* ni des mots ni des pensées qui nous viendraient de lui au sein du recueillement ; il vient en nous beaucoup plus comme *fait,* en créant en nous un *goût* pour certaines choses, un *dégoût* pour certaines autres; moins en nous *disant* où il faut aller qu'en nous *portant* ou en nous *poussant* à certaines choses. (« *Je me sens poussée* à plus de générosité dans la mortification », dira une âme chrétienne travaillée par Dieu) (1).

C'est que le don que Dieu nous fait de son Esprit est doublement, ou même triplement caché : non seulement parce qu'il s'agit de l'action de Dieu, au regard de laquelle nous n'avons aucun droit ni aucun pouvoir d'initiative, non seulement parce que tout se passe dans la foi, mais parce que le Saint-Esprit « procède » en Dieu, puis de Dieu à nous, par mode d'amour. Ceci engage les notions élaborées par la théologie catholique, mais il est impossible d'en parler sans recourir à de telles notions, sous peine d'en rester à un empirisme trop accueillant à toutes sortes de confusions (en science et en philosophie aussi, à parler des choses seulement selon les sens, on risque de confondre et d'errer; c'est à l'intelligence qu'il appartient de porter un jugement sur la nature et la substance des choses). Nous disons donc que le Saint-Esprit « procède » par mode d'amour, et que ses effets en nous, qui reflètent son mode propre de « procession », sont, non pas des idées ou des paroles, mais des pen-

(1) Il est bien notable que les mystiques expriment ce qu'ils éprouvent beaucoup moins en termes de vision ou d'audition qu'en termes de toucher, et plus précisément encore de goût : le moins *connaissant* de tous les sens, mais le plus perceptif d'une *présence,* celui qui *distingue* le moins et qui *éprouve* le plus.

chants, des inclinations ; non pas des réalités intellectuelles portant avec soi leur lumière, mais des réalités affectives, qui n'offrent pas à la conscience une matière de jugement immédiate. Ainsi l'action habituelle du Saint-Esprit en nous ne peut-elle pas être tirée au clair (par nous) dans un sentiment qui soit transparent à notre conscience, et sa nature ne justifie pas le sentiment de facilité, de sécurité et d'immédiateté impliqué dans la « Guidance » des Groupes d'Oxford.

Aussi bien l'Église parle-t-elle, envers Dieu, d' « abandon », réservant le mot de « direction » à une réalité d'ordre ecclésiastique et humain. On *s'abandonne* à l'*inspiration* du Saint-Esprit : c'est un mouvement qui est donné et à quoi l'on se montre souple, ce n'est pas proprement une injonction qui s'exprime et que l'on enregistre.

Le premier point d'interrogation que nous posons en marge de cette idée de « vie dirigée » grâce au « recueillement » est donc celui-ci : n'est-ce pas trop vouloir tirer au clair l'action du Saint-Esprit ? Les Groupes ne cherchent-ils pas trop quelque chose qui soit *psychologiquement* donné, et ne sont-ils pas trop vulnérables à la tentation de penser, en face de ce qui est de fait psychologiquement donné, que *c'est cela* la vie chrétienne ? Alors que c'est peut-être quelque chose de cela, mais que c'est à coup sûr aussi bien autre chose, plus profond et plus mystérieux.

Par voie de conséquence, après avoir identifié la vie nouvelle avec ce qui est psychologiquement donné, les Groupes ne sont-ils pas portés à considérer l'un et l'autre comme exprimable de soi, capable d'être parfaitement tiré au clair, et d'être communiqué, socialisé : alors que le meilleur de la vie chrétienne est d'une « intériorité » telle qu'elle échappe à la communication sociale

extérieure (il n'est pas question ici de la Communion des Saints) comme à la conscience psychologique.

Le reste suit logiquement. Si l'on conçoit l'action du Saint-Esprit comme une simple « inspiration » réclamant de notre part une disposition d' « abandon », on est amené à reconnaître qu'une véritable vie sous l'emprise de Dieu n'est réellement *praticable* que dans l'Église. Dans la mesure précisément où l'action du Saint-Esprit est moins une lumière qu'un fait, moins une vision ou une audition qu'un goût, elle requiert, pour entrer dans la trame effective de notre vie, pour devenir une indication vraiment possible et praticable, l'intervention de la « direction » au sens ecclésiastique du terme. Le problème est très délicat. Nous n'entendons nullement nier le droit ni le fait que Dieu fasse irruption dans une âme et lui donne immédiatement les lumières qu'il lui plaît (1). Mais, dans le régime ordinaire de la vie chrétienne, l'action du Saint-Esprit réalisée en nous comme un *fait* ne peut devenir une lumière effective pour notre vie qu'en étant soumise à une appréciation mettant en œuvre des ressources de l'ordre de la connaissance. On la soumettra, en fait, à l'appréciation, au jugement (*crisis*) des grands principes de la vie morale et du sens de l'Église, qui sont *donnés* et connus, et au jugement plus immédiatement adapté d'un directeur compétent et expérimenté (2). Ainsi le véritable abandon

(1) Cf. le cas typique de Jeanne d'Arc (sur lequel voir Th. Deman, O. P., *Un jugement théologique sur la prétendue insoumission de Jeanne d'Arc à l'Eglise*, dans *Revue des Sciences philos. et théol.*, 1931, pp. 699-710). On reviendra ici plus tard sur cette difficile question des rapports de l'inspiration intérieure et de la hiérarchie ou de la direction, question qu'on ne prétend nullement vider en ces quelques lignes.

(2) Nous nous proposons de donner quelques explications et des textes dans un bref travail à paraître sur les révélations privées.

suppose-t-il la « direction » au sens catholique du mot (1).

Il faut rendre justice aux Groupes. Ils reconnaissent cette nécessité. Étant aussi peu systématiques que possible, et très dociles aux faits, ils évitent en principe l'illuminisme dans la pratique de la « Guidance » et du recueillement. Ils reconnaissent et prônent le contrôle des « directions » reçues : d'abord par la conformité à la loi naturelle, aux devoirs reconnus, à l'Écriture et à l'esprit du Christ *pratiquement* condensé dans les quatre critères (2), ensuite par le contrôle réciproque des équipiers, avec recours, au besoin, à une juridiction supérieure, à l'appréciation d'une équipe plus compétente, voire à celle de Franck Buchman lui-même et du « groupe central ».

C'est bien. Cela suffit-il, en fait, à éviter tout danger de prendre pour un message de Dieu la totalité des indications, intéressantes ou saugrenues, qui peuvent surgir dans le « recueillement » ? Nul ne le prétendra. Cela suffit-il à rendre la pratique du recueillement et la notion

(1) Encore faut-il noter ici que la direction, au sens ecclésiastique du mot, n'est pas une chose purement humaine, étrangère au vouloir de Dieu et à son travail le plus intime dans les âmes. L'action d'un directeur, ou celle plus générale de la hiérarchie, font aussi partie du plan de Dieu sur le monde et sur chacune de nos vies, car le monde dirigé par Dieu et soumis à son « règne », c'est l'Église même. La docilité envers un directeur, ou l'obéissance à l'égard de la hiérarchie ecclésiastique sont des actes intérieurs, vivants, religieux et surnaturels *homogènes* au sentiment de disponibilité ou de perméabilité à l'égard de Dieu lui-même, et *complémentaires* de ce sentiment.

(2) Voici les indications habituelles pour juger des directions reçues : 1. Cette inspiration va-t-elle à l'encontre du plus haut idéal que nous possédions déjà ? 2. Est-elle conforme à l'honnêteté absolue, à la pureté absolue, au désintéressement et à un dévouement absolus ? 3. Y a-t-il conflit avec ce que le Christ nous a déjà révélé dans la Bible ? 4. Y a-t-il conflit avec nos responsabilités et nos devoirs envers autrui ?

de « vie dirigée » acceptables en principe ? Oui, à deux conditions : c'est que les Groupes aient une doctrine ferme et authentique sur le Saint-Esprit, la grâce, la perfection chrétienne, l'abandon à Dieu et la direction, et que les équipes aient habituellement un encadrement d'hommes spirituels et compétents qui connaissent la théologie dogmatique et la théologie morale (voire, ce qui est encore autre chose, un peu de « casuistique ») et qui aient autorité dans les Groupes pour la « direction » des âmes.

Faute de quoi les dangers que nous avons signalés comme étant à redouter en vertu de la nature même des choses et des positions oxfordiennes deviendraient véritablement sérieux. On risquerait de confondre d'abord le psychique avec le spirituel, puis l'un et l'autre avec le surnaturel.

Après avoir étudié en eux-mêmes les principaux moyens qui entrent dans la méthode des Groupes, il nous faut examiner le résultat visé, à savoir la vie changée.

*
* *

D) **Résultat. La vie changée**

Il nous faut d'abord noter ce qui nous paraît bien, puis exprimer réserves, critiques ou craintes.

Ce qu'il y a de bon dans les Groupes, le bien qu'ils ont semé dans la vie d'hommes sans nombre, Dieu seul le sait. Nous ne pouvons, nous, que recueillir le témoignage des livres, ou celui, plus efficace encore, des âmes. Or, ce témoignage existe, et celui qui s'en est une fois sérieusement informé, fût-il auparavant sceptique

ou prévenu, doit accepter au moins un certain nombre de réalités qui résistent à toute critique : les Groupes ont changé efficacement et sérieusement un grand nombre de vies. Ce que nous n'arrivons pas à faire, ce que nous gémissons d'être si souvent impuissants à faire, nous prêtres, — changer des vies, — il semble indéniable que souvent les Groupes l'ont fait. Dans certains milieux surtout, dans les milieux riches et actifs, dans le monde des hommes d'affaires, ou encore dans les milieux riches et snobs de certaines grandes écoles anglo-saxonnes, ils semblent avoir réussi à transformer cette épaisse masse de conformisme et d'indifférence en véritable loyauté et en vie réellement livrée au Christ. Ce n'est pas une petite chose, et cela seul impose d'y regarder à deux fois avant de juger les Groupes sévèrement et sans appel sur quelques incidents risibles et pitoyables, sur un faux départ, ou, plus simplement encore, sur le préjugé irraisonné qu'ils ne *peuvent pas* être bons, puisque leur origine est protestante...

Un autre élément intéressant du changement de vie, nous l'avons déjà noté, c'est l'application d'une méthode favorable au réalisme psychologique de la conversion, l'invention et l'application d'une méthode grâce à quoi la conversion ne reste pas seulement dans la bonne intention. Trop souvent, en effet, le vieil homme, théoriquement mort, n'est pas psychologiquement remplacé : de tels convertis, il est vrai de dire : « Ce ne sont pas des hommes *nouveaux,* mais seulement des hommes *avec un passé* (1). » Il semble que les Groupes aient trouvé une méthode au moins partiellement heureuse de libération psychologique du converti d'intention en faveur de la réalité psychologique de la vie nouvelle.

(1) *Qu'est-ce que les Groupes d'Oxford?* p. 33.

Ceci dit, étant bien entendu aussi que c'est la grâce de Dieu qui change les vies, qu'elle agit où il lui plaît et que nous ne jugeons aucunement ici de la vie réelle des âmes au sujet de laquelle nous n'avons aucun moyen de jugement, mais seulement des principes et des méthodes qui nous sont objectivement proposés, nous formulerons ici trois remarques importantes :

1. Le but que les Groupes s'assignent, changer des vies, convertir des hommes en soumettant leur vie à Dieu, est le nôtre aussi. Cependant, dès le début, nous entendons quelque chose dont il semble bien qu'on ne parle pas assez dans les Groupes : le but est pour nous d'unir les âmes à Dieu, de les faire vivre de la vie *de Jésus-Christ*.

Or, nous ne pouvons nous défendre de l'impression que, dans les Groupes, la vie changée a trop uniquement pour substance une vie humaine délivrée, heureuse, expansive, ayant retrouvé la joie, la valeur communicative et l'efficience morale que donnent la loyauté et le désintéressement. A lire les écrits des Groupes, on aurait même l'impression qu'il s'agirait surtout de se procurer une puissance nouvelle d'amélioration du monde, de retrouver la joie de vivre, un certain état d'euphorie, cette innocence dont le monde moderne a la nostalgie et qu'il cherche d'instinct dans une espèce de sincérité enfantine (1).

Il faut convenir ici que les écrits des Groupes les trahissent un peu. Presque toutes leurs publications sont d'origine anglo-saxonne, comme le mouvement lui-

(1) On trouve plus d'une formule qui rend ce son dans le premier ch du petit livre *What is the Oxford Group?* trad. par le past. Grosjean, *Qu'est-ce que le Groupe d'Oxford?*

même; elles se ressentent du genre journalistique à quoi les oblige le genre d'activité des Groupes, cette espèce de mobilisation de la puissance du Saint-Esprit qui emploie trop volontiers une méthode publicitaire semblable à celle de n'importe quelle grande nouveauté thérapeutique; elles portent la marque de cet incurable pragmatisme anglo-saxon qui prend volontiers pour critère *ce qui « rend »*, ce qui *réussit*. Nous ne ferons aucune difficulté à reconnaître que l'action réelle des Groupes, au moins dans les cas les plus favorables, les plus conformes à leur idéal, et dont il faut bien leur laisser le bénéfice, est plus sérieuse que ne le ferait supposer cette littérature de propagande (1). Quand un membre vraiment fervent et vivant des Groupes explique et justifie la position du mouvement, bien des critiques trouvent leur réponse.

Il nous reste cependant l'impression que ce qu'il s'agit d'obtenir par la méthode des Groupes, la « vie changée », serait facilement conçu dans l'ordre de la vie humaine, comme une vie humaine assainie, la vie même de l'homme naturel chez qui l'on aurait libéré ce qui est bon et loyal. On garde souvent l'impression que la substance concrète de la vie changée se situe à peu près entièrement dans l'ordre des relations entre hommes, dans l'immense domaine de la justice (pardonner, être loyal avec les autres, comprendre son prochain, laisser ou rendre à autrui ce qui lui revient, etc.). Il s'agit, bien sûr, d'une vie dirigée par Dieu, mais ne s'agit-il pas trop

(1) Mais avons-nous pensé, nous catholiques, au jugement que ceux du dehors pourraient porter sur la vie de nos fidèles s'ils s'en tenaient, pour le fonder, à ce que nos éditeurs publient comme littérature de piété? La vie spirituelle des catholiques vaut mieux que leurs livres de dévotion, et surtout que les récits édifiants de tant d'ouvrages de piété, où domine surtout le « goût du fade ».

d'une vie humaine dirigée par Dieu, en sa substance humaine?

Or il s'agit pour nous de beaucoup plus que cela. Il s'agit, en réalité, et dès le début, non seulement d'assainir notre vie et de la faire diriger par Dieu, mais de mener, dans cette vie même, la vie *d'un autre,* la vie du Christ. Car Jésus-Christ ne veut pas seulement être avec nous, en nous, comme dirigeant *notre vie* et comme nous donnant sa force, mais il veut vivre *sa vie* en nous, et que nous vivions *sa vie* dans la nôtre. C'est tout le mystère du Corps mystique, dont il ne paraît pas qu'on parle assez dans les Groupes, mais qui impose une certaine conception de la vie spirituelle. S'il est, dès le début, entendu d'une manière expresse qu'il s'agit de mener, dans notre chair mortelle, la vie immortelle *du Christ,* on conçoit que le principe de tout soit la *foi,* et que la docilité confiante ou l'obéissance à Dieu, suffisante pour obtenir la direction de *notre* vie humaine par Dieu, ne peuvent remplacer la foi dès là qu'il s'agit de vivre vraiment (mystérieusement, et non en pleine et joyeuse conscience) la vie *d'un Autre.* De même, la vie du Christ en nous se développe par toute la vie de la charité théologale, laquelle se nourrit surtout d'une contemplation affectueuse des mystères de Dieu et du Christ et suppose, pour grandir en nous, la mortification chrétienne : « Portant toujours avec nous dans notre corps la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit aussi manifestée dans notre corps. Car nous qui vivons, nous sommes sans cesse livrés à la mort à cause de Jésus, afin que la vie de Jésus soit aussi manifestée dans notre chair mortelle... C'est pourquoi nous ne perdons pas courage; au contraire, alors même que notre homme extérieur dépérit, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour. Car notre légère affliction du moment

présent produit pour nous, au-delà de toute mesure, un poids éternel de gloire, nos regards ne s'attachant point aux choses visibles, mais aux invisibles; car les choses visibles ne sont que pour un temps, les invisibles sont éternelles. » (II Cor., IV, 10-11, 16-18.) Est-ce vraiment ce son-là que rend suffisamment la propagande des Groupes ? Y parle-t-on assez de Jésus-Christ ? Et croit-on que, pour obtenir cette vie dont l'idéal est la conformité et l'union au Christ, il soit indifférent de connaître ou d'ignorer sa présence dans l'Eucharistie, la réalité de la grâce, du péché originel, la doctrine trinitaire, et tant d'autres choses dont les Groupes ne semblent pas se soucier beaucoup ? A ces critiques, dont ils pesaient toute la gravité, des membres actifs des Groupes nous ont plusieurs fois répondu : « Aucun de ceux qui vraiment vivent la vie des Groupes en profondeur n'accorderait qu'il ne soit pas assez question du Christ dans les Groupes. Pour eux, il n'est question que du Christ, et ils ne se privent pas de le dire... » Un membre des Groupes déclarait, à propos de la tentation, « qu'il pensait que c'était le Christ qui était tenté en lui... Pour moi, c'est la lecture de la Bible, rendue lumineuse par l'expérience des Groupes, qui m'a donné très vivant le sens de la vie nouvelle comme filiation à l'égard de Dieu, comme fraternité à l'égard du Christ, et comme dépassant surnaturellement le problème de ma vie personnelle... »

Il faut reconnaître que ceux qui ont été à fond, grâce aux Groupes, dans l'abandon et la consécration de leur vie à Dieu échappent personnellement à ce grief : la vie nouvelle qu'ils mènent dans l'esprit des Béatitudes est une vie du Christ et pour le Christ, et c'est Lui qu'ils avouent pour leur Seigneur et Ami. Nous croyons cependant devoir faire ici trois remarques :

1. Dans les écrits des Groupes, ce qui concerne le Christ et la nature ou substance de la vie nouvelle est beaucoup trop vague. Non seulement il n'est pas question des grands dogmes christologiques (pas plus qu'il n'est question des dogmes trinitaires et, par ex., de quelque précision que ce soit au sujet du Saint-Esprit), mais on ne souligne pas assez (on ne *suggère* même pas assez) que le Christ est le seul moyen d'aller au Père, le seul moyen d'arriver à la vie pure et à cette entente avec ses frères que l'on poursuit.

2. Si on les prend en eux-mêmes, dans leurs limites propres, les Groupes offrent en réalité des *possibilités* diverses. On peut, grâce à eux, devenir vraiment et réellement chrétien, on peut *aussi* s'arrêter à une vie humaine naturelle teintée d'évangélisme, où dominent la philanthropie, l'honnêteté, la franchise, mais qui n'est pas pour autant la véritable vie chrétienne. Le danger est d'autant plus grand que le monde est plein, de nos jours, d'idées chrétiennes laïcisées, de sentiments chrétiens transposés en moralité naturelle commune, de choses chrétiennes humanisées par le naturalisme du XVIIIe siècle. Or, en vertu de leur pragmatisme et de leur a-dogmatisme de fait, en vertu de leur position extérieure et préalable par rapport à l'Église, les Groupes n'ont pas *en eux* de quoi parer à ce danger. La dévaluation du christianisme au bénéfice d'une morale à base d'honnêteté et de dévoûment humanitaire est, chez eux, en vertu de leur structure même, une *possibilité* à peu près égale à la revalorisation d'un vrai christianisme aux dépens de la tiédeur ou de l'indifférence.

3. Même quand des membres des Groupes proclament le rôle premier du Christ dans leur vie nouvelle, un catholique ne peut se défendre d'un sentiment d'insuffisance. Cette identification presque fatale que font les

Groupes entre la vie nouvelle reçue de Dieu et les effets psychologiquement perçus comme nouveaux dans leur vie (cf. infra, au sujet du pragmatisme), comme cela nous paraît loin du réalisme que notre foi reconnaît à ces notions de nouvelle naissance, de grâce, de Corps mystique! Les textes de saint Paul sont les mêmes pour tous les chrétiens. Mais comme notre dogmatique, d'une part, liée à l'expérience vivante de l'Église, comme, d'autre part, l'habitude impliquée par la pratique sacramentelle de nous soumettre à l'action réelle du Christ, de ne pas le considérer seulement comme un « message », ou comme un « directeur », mais comme un principe réel de vie, de croire enfin qu'il y a plus et que nous recevons plus de lui que ce que nous ressentons et éprouvons, comme tout cela donne à notre sens de la vie du *Christ* en nous une positivité, une richesse, un réalisme, que nous avons peine à retrouver dans les Groupes. Il leur manque une dogmatique et les sacrements (1)...

2. Deuxième remarque. Cette même position des Groupes, et pour ainsi dire leur statut supraconfessionnel (bien que ce mot ne soit pas exact ici et qu'il vaudrait mieux parler de position antéconfessionnelle) leur font méconnaître la réalité intellectuelle de la religion. Dans leur désir d'efficience, ils veulent être simplement « l'Église à l'œuvre (2) », « l'Église revivifiée (3) »; dès lors, constatant que les discussions ne convertissent pas,

(1) Ce n'est sûrement pas par hasard que M. J. Schwarenbach, dans le n° 5 (22 nov. 1935) de *Entscheidung*, adresse aux Groupes les mêmes reproches : il n'est pas assez question du Christ; alors que l'Esprit-Saint n'est donné qu'à ceux qui confessent le Christ (discours de saint Pierre après la Pentecôte, dans les *Actes*).

(2) Baronne Connie de Hahn, dans *Journal de Genève*, 27 sept. 1935, p. 6.

(3) Foot, p. 200.

mais que les faits s'imposent, que le témoignage de la vie est communicatif, ils en concluent que non seulement les vraies difficultés sont d'ordre moral, mais qu' « il n'y a pas de difficultés intellectuelles, mais seulement des difficultés morales (1) ». Ils cherchent une conversion qui soit un fait et que les convictions suivront si vraiment le fait est acquis. Ils ne donnent pas, ils ne pourraient pas donner (car un petit nombre, dans les Groupes, ont une réelle formation intellectuelle) une justification rationnelle, ni même une doctrine sur Dieu, sur l'âme, sur la vie humaine, etc. (2).

Or, cela comporte d'incontestables dangers. D'abord, un rétrécissement du christianisme (3). De plus, une conversion sans bases intellectuelles, liée à un pur ébranlement moral, risque de donner souvent des résultats superficiels et des déconvenues. Certes, les Groupes se méfient de l'entraînement, de l'excitation collective ; chant et musique en sont exclus. Mais le danger d'une ferveur sans bases, et donc assez superficielle, semble n'être pas toujours chimérique.

Dans les cas les plus favorables, le danger restera toujours d'un certain pragmatisme en matière religieuse, proche parent du naturalisme. Faute de baser la conversion ou la religion sur des convictions doctrinales, on identifiera le christianisme avec ce qui est ressenti ou éprouvé : « La substance de la vie nouvelle, dira-t-on par exemple, c'est le miracle, c'est de faire, par la puissance de Dieu, des choses qu'on n'aurait pas faites, qu'on

(1) Remarque de F. Bussby, cité dans *Doc. cath.*, col. 1138.

(2) Il est vrai que, chez la plupart, la Bible donne les principales réponses aux questions qui se posent.

(3) A ceci, les Groupes répondraient qu'ils ne sont pas et ne prétendent pas être le christianisme ; ils ne veulent qu'y introduire, et celui-ci demeure ce qu'il est.

n'aurait pu faire auparavant. » On tient pratiquement un compte insuffisant du fait qu'il existe une vérité et que notre premier devoir est de nous en enquérir et de nous y soumettre. A telle ou telle question, un membre des Groupes répondra : « *Pour moi,* voilà comment je vois ou sens les choses. Ceux-là qui ont fait d'autres expériences les voient peut-être autrement, moi-même aurai peut-être dans un an une tout autre attitude ; mais, pour l'instant, je ne me pose pas cette question, ou bien voici ce qu'il m'a été donné de comprendre. » Quand on pense que de pareilles réponses sont données à des questions aussi fondamentales et aussi objectivement conditionnées que celle de la véritable Église ou celle de la connaissance de nos rapports avec le Christ comme rapports de membres à principe de vie, on ne peut pas ne pas estimer qu'il y a là un grave défaut. Il s'agit de savoir si le christianisme est un don purement individuel, l'expérience d'un chacun mesurant ses obligations, ou s'il n'est pas avant tout don collectif et obligation objective.

On ne peut pas non plus ne pas poser, en marge de certains écrits de conversion, quelque point d'interrogation. Dans ces récits, en effet, les choses sont d'une simplicité parfaite : un mauvais sujet désole une université, Franck arrive, le voit; un beau jour tout est changé, le mauvais sujet change de vie et devient lui-même un changeur de vies; un foyer est désuni : l'un des époux découvre les Groupes, il fait à son conjoint l'aveu de ses étroitesses, il lui confie ce qui, de son côté, l'irrite, tous deux se recueillent ensemble, le foyer est désormais heureux. Mais la réalité de la vie est-elle vraiment aussi simple? J'admets, bien certainement, que Dieu continue d'agir en ces âmes dans lesquelles l'expérience des Groupes lui a frayé un chemin. Toute la vie nouvelle est une

vie menée avec le secours quotidien de Dieu et dans la disposition, alimentée par le recueillement, de se convertir tous les jours. Mais nous savons très bien que la vraie difficulté n'est pas de se convertir : c'est après. Vraiment, le lendemain d'un aveu réciproque des torts, d'un pardon sincère, à supposer qu'aveu et pardon aient été possibles, toute difficulté est-elle aplanie ? En tête à tête, aucun membre des Groupes ne le prétendra, mais alors pourquoi ce simplisme dans presque tous les récits de conversion qui nous sont livrés ? Loi de la propagande ? Fait que ses récits reflètent la naïveté, la joie un peu tapageuse de conversions toutes fraîches ?

3. Au total — c'est notre troisième remarque — les Groupes nous paraissent une méthode intéressante de « dépannage », mais, après cela, ils ne semblent pas pouvoir donner beaucoup. Ceci touche à la question, que nous envisagerons tout à l'heure, du rapport des Groupes aux Églises chrétiennes et donc à l'Église. Les Groupes peuvent, dans beaucoup de cas, donner efficacement aux âmes ce « choc » qui, tout à coup, imposera à leur conscience, comme un fait, l'existence d'une vie pure et radieuse pour les âmes, et l'appel immédiat et personnel qui leur est adressé à cette vie. Ils peuvent révéler à plusieurs, surtout aux esprits réalistes des milieux d'affaires et aux gens du monde à la vie plus ou moins frivole ce que c'est qu'un christianisme *dans la vie*. Mais, ce « choc » donné, cette révélation réussie, les âmes lancées sur la voie de la « vie dirigée », les Groupes n'ont plus rien à leur donner. Ils ne semblent pas toujours se rendre compte de ce qui leur manque pour cela.

Ils professent que leur seul rôle est en effet d'être les fourriers de l'Église. Leur abstention à l'égard du

dogme n'est pas indifférentisme (1) ; elle provient du sentiment où ils sont de leur incompétence dans ce domaine. Leur seul moyen d'action est de témoigner de ce que la grâce de Dieu a fait pour eux. Si une âme est touchée par eux, ils la renvoient à son Église afin qu'elle y approfondisse et y vive son christianisme désormais réveillé, dans la forme où le veut cette Église.

Soit. Mais, « à moins de réussir à travailler dans le cadre de l'Église chrétienne et d'en utiliser l'autorité (2) », il est à craindre que, dans un certain nombre de cas, les Groupes ne deviennent, pour ceux qu'ils ont touché, une forme de christianisme et une manière d'Église. En fait, chez les dirigeants surtout, il semble bien se constituer un christianisme d'Oxford où les groupes sont le christianisme même. N'est-ce pas un notable appauvrissement du christianisme : non pas en ce sens, peut-être, que le christianisme vivant des Groupes soit plus pauvre qu'un christianisme alangui dans l'Église, mais en ce sens que le christianisme vivant de l'Église est beaucoup plus large et plus riche que le christianisme vivant des Groupes.

*
* *

E) Conclusion

Il ne nous appartient pas de juger les Groupes, encore moins de donner aux catholiques la permission, ou de leur intimer la défense de participer à la vie et à l'acti-

(1) Il y a indifférentisme là où l'on tient comme une position de principe que les dogmes sont extrinsèques à la religion.
(2) Prof. W. B. SELBIE, cité dans *Doc. cath.*, 9 déc. 1933, col. 1140.

vité des Groupes. Ceci relève, au point de vue ecclésiastique, de la seule compétence de la hiérarchie, c'est-à-dire de l'épiscopat. Nous pouvons seulement (mais aussi nous devons) exprimer l'appréciation motivée d'un théologien. Il faut maintenant, de ce point de vue, conclure ces notes déjà longues, d'abord en résumant nos chefs de critique et de sympathie, puis en formulant un avis sur le rapport des Groupes avec l'Église catholique.

Sympathie. — **1**. Ce qu'il y a d'abord de sympathique, au total, dans les Groupes, c'est le fait même qu'ils ont réussi à changer bien des âmes, et ce sont les réalités qui motivent leur succès, et que l'on peut résumer ainsi :

Présentation d'un christianisme lié à la vie, dans la vie. Pour beaucoup, les Groupes ont été la réponse à cette question qui est la question propre à notre génération : comment faire pour que la religion ne soit pas seulement une affaire de doctrine ou de convenance, ou de groupement, un héritage ou une façade, mais une affaire de vie ? (1)

Ouverture de possibilités de vie nouvelle, de vie renouvelée, sincère, généreuse.

Revalorisation d'une méthode d'apostolat authentique, dans ses limites propres, basée sur l'efficacité du témoignage vivant et sincère. L'apostolat n'est pas tant une question de cadre et d'organisation qu'une question de communication de la vie d'homme à homme ; l'apôtre, comme tel, n'a pas proprement à prouver, mais à

(1) C'est là un trait commun des deux témoignages du Prof. E. Brunner et de M. A. Thornhill, rapportés dans le *Journal de Genève*, 27 sept. 1935, p. 6. Voir aussi la brochure de Brunner citée infra (bibliogr.). C'est ce que M. G. S. Huber (cf. infra, bibliogr.) appelle la problématique du « Royaume de Dieu ».

témoigner. La grâce de Dieu, posée comme un fait dans une vie devant une autre vie, est communicative. Le moins qu'un témoignage sincère et vivant pose dans la conscience des autres est le sentiment de saint Augustin lisant la vie des Pères du Désert : « Et moi ? D'autres le font. Pourquoi ne le ferais-je pas ? (1) »

2. Ce qui est intéressant et sympathique dans les Groupes, c'est aussi qu'ils ont su (toujours là où ils « marchent » vraiment) recréer une communauté spirituelle profonde et personnelle entre des chrétiens que tout éloignerait les uns des autres (c'est une chose que retient l'évêque anglican de Durham ; cf. *Doc. cath.*, 9 décembre 1933, col. 1129, et sur laquelle insiste aussi M. G. Marcel : cf. *infra*, bibliographie). Il semble qu'ils aient inauguré une nouvelle manière de se trouver et d'être ensemble. Il semble qu'ils offrent de riches possibilités de restauration de la sincérité et de l'estime mutuelle entre les hommes : de pays à pays, de classe à classe, peut-être de confession chrétienne à confession chrétienne. Ils offrent, avec le moyen de prendre personnellement et intimement contact les uns avec les autres, des possibilités d'une révélation de la fraternité chrétienne.

Critique. — Nous les avons formulées déjà avec une suffisante netteté : crainte que la vie changée n'ait une

(1) Une catholique nous écrit : « J'ai rencontré les Groupes à Paris il y a trois ans. J'ai été frappée de l'inattendu de ces conférenciers dépouillés de tout ce qui s'accole souvent de convenu, de bigot, de triste ou d'excentrique à la piété de gens qui font profession d'être chrétiens. J'ai été frappée de leur air et langage « comme tout le monde » et en même temps de la parfaite simplicité avec laquelle ils parlaient d'eux-mêmes, diffusant la sympathie, la simplicité, une communication véritable. »

substance trop humaine, parce qu'il est trop peu question du Christ; crainte que l'abandon à Dieu, n'ayant pas la garantie de la véritable expérience chrétienne *dans l'Église*, ne cherche l'action du Saint-Esprit comme une chose psychologiquement donnée et parfaitement tirée au clair, et qu'on ne soit ainsi amené à prendre pour « direction » du Saint-Esprit des suggestions fort humaines. En vertu de l'absence de doctrine et en raison d'une certaine inspiration pragmatique, danger de prendre une vie humaine purifiée et assainie pour la vie chrétienne elle-même, sans plus.

Tout ceci, nous le reconnaissons, constitue moins des erreurs que des manques ou des vides. Entre les Groupes et la vérité catholique, il y a moins une opposition qu'une relation de vérité partielle à plénitude, de l'inachevé au total. Si les Groupes, en effet, sont seulement une *méthode*, s'ils ne sont pas eux-mêmes un foyer, mais *un chemin vers* un foyer, s'ils ne veulent être et ne sont vraiment *que* les fourriers de l'Église, s'ils ne veulent être et ne sont qu'un lieu où les incroyants et les tièdes pourront efficacement rencontrer le Christ et recevoir la révélation d'un christianisme vivant, puis être orientés vers l'Église afin d'y vivre le christianisme en sa plénitude, alors, il faut l'avouer, beaucoup des critiques que nous avons formulées ne sont plus sans appel. Dans la mesure où les Groupes sont fidèles à n'être *qu'un moyen* d'amener à un christianisme vraiment vivant dans l'Église, ils représentent une méthode légitime et en plusieurs éléments heureuse. Insuffisants par eux-mêmes, ils peuvent être un bon instrument et, s'ils ne s'érigent pas, ne fût-ce que de fait, sinon de droit, en mouvement chrétien autonome et clos, ils peuvent être légitimes et heureux.

On le voit, la question décisive reste celle du rapport

des Groupes aux Églises chrétiennes, et plus spécialement à l'Église.

Rapport des Groupes a l'Église. — On peut poser, à ce sujet, deux, et même peut-être trois questions : 1° Des catholiques peuvent-ils participer aux Groupes ? 2° Est-il possible et désirable que l'on constitue des Groupes catholiques, c'est-à-dire dirigés par des équipiers catholiques ? 3° Même indépendamment de la constitution de *Groupes* catholiques, est-il souhaitable que nous profitions de leur méthode et que nous en introduisions quelques éléments au moins chez nous ?

1° Des catholiques peuvent-ils participer aux Groupes ? La question n'est pas neuve. Il y a, sur ce point, des précédents, une certaine jurisprudence. En fait, il y a des catholiques dans les Groupes, et des faits certains montrent que, dans bien des cas, leur participation a eu de bons résultats. En toute hypothèse, quatre règles sont ici de rigueur : 1. Rien contre une décision ou un avertissement de la hiérarchie. En fait, la participation à l'activité des Groupes est interdite par Mgr l'évêque de Strasbourg (1); nous n'avons pas connaissance qu'une semblable mesure ait été prise en France par un autre évêque. 2. Rien de généralisé, mais des cas individuels, cas pour l'appréciation desquels on tiendra compte des

(1) « De nouveau l'Évêque de Strasbourg rappelle que le mouvement d'Oxford est protestant par son origine, par son caractère, par ses tendances. Il n'est pas plus permis à un catholique d'en suivre les exercices que de prendre part au culte protestant; il lui est défendu d'y adhérer comme il lui est interdit de passer au protestantisme. » *Bull. ecclés. du Diocèse de Strasbourg*, 1er avril 1936, pp. 207-208. Il est certain que les Groupes présentaient en Alsace (à Mulhouse en particulier) un caractère spécifiquement protestant, et que les conditions de fait de la division confessionnelle les rendaient particulièrement dangereux pour des catholiques.

éléments suivants : qualité de la direction du Groupe en question (n'aller que là où les cadres sont vraiment purs; tenir compte du caractère plus ou moins confessionnel et protestant des participants); qualité intellectuelle et spirituelle de celui qui désire prendre part à l'action des Groupes. 3. Présence de catholiques éprouvés, prêtres ou laïques, dans les réunions en question. 4. Obligation, pour les catholiques qui sont attirés par les Groupes, d'approfondir en même temps la doctrine de l'Église.

2° Créer des Groupes catholiques serait probablement désirable et, à coup sûr, possible. Mais il ne faut pas s'illusionner sur ce dont il s'agit vraiment. Ce qui rendrait possible la création de Groupes catholiques, c'est leur qualité première de non-confessionnalité; mais c'est cela aussi qui rend le problème très délicat. Car, un Groupe catholique, cela ne signifie pas un Groupe (neutre) dont le personnel serait catholique. Le cadre catholique dont il s'agit n'est pas matériel ou administratif, mais spirituel : il s'agirait non pas de donner aux Groupes un recrutement catholique, mais de repenser la « problématique » Groupe et la thérapeutique Groupe assez profondément, de se les assimiler assez intensément pour les réenfanter en catholicisme et les réinventer catholiques. Cela n'est pas impossible en soi. Peut-être même la chose ne serait-elle pas si difficile et se réaliserait-elle d'elle-même, vitalement, tout simplement en étant vécue par des catholiques vraiment tels. Une difficulté plus subtile, à l'égard de ce que les Groupes ont précisément d'intéressant, serait de leur garder la qualité d'un mouvement *libre*, sans laquelle il ne pourrait plus jouer son rôle. Enfin, sans doute conviendrait-il, pour constituer de tels Groupes catholiques, de faire appel d'abord aux catholiques qui ont fréquenté avec fruit les Groupes mixtes, et d'instituer, en dehors des réunions de Grou-

pes proprement dites, des séances de travail doctrinal où les faits seraient repris à la lumière d'une doctrine, et où la doctrine pourrait être revalorisée par les faits.

3° Assimiler en catholicisme certaines bonnes choses des Groupes ? Oui.

On ne peut pas ne pas remarquer que les Groupes ont, pour une part, le même programme que l'Action catholique (celle-ci, bien sûr, étant beaucoup plus pure, et mettant davantage l'accent sur la vie intérieure et l'union au Christ). Il s'agit, de part et d'autre, d'une action laïque animée par une foi personnelle et vivante, visant à introduire une religion effective dans le monde de la vie humaine, cherchant à être contagieux, à changer des vies, et, par là, à changer la société. De part et d'autre, ce résultat est cherché par le moyen du *témoignage*, de la communication vivante d'homme à homme, par la contagion de la foi et de la vie nouvelle donnée par Dieu. Les Groupes nous semblent présenter une exploitation de la valeur apostolique et psychologique du témoignage dont nous pouvons adopter presque tout. Nous pensons qu'il y a là une réalité authentiquement chrétienne qu'il suffirait de débarrasser de ce qu'elle peut comporter d'indiscrétion, de pragmatisme ou de naïveté anglo-saxonne. Nous pensons que, en développant chez nous certains aspects du partage ou du témoignage (qui existent d'ailleurs déjà dans une assez large mesure au sein des groupements d'Action catholique) (1),

(1) Ainsi dans les Cercles d'études de J.O.C., dans les « chapitres » routiers : il n'est pas rare qu'à propos d'un point de notre religion. la Messe, par ex., ou la pureté, plusieurs témoignent tout simplement : « Pour ma part, voilà comment j'en ai fait la découverte .. » On pourrait aussi fort bien mettre sur pied des réunions de jeunes ménages chrétiens où, sous la direction d'un prêtre, on mettrait en commun l'expérience vivante du christianisme. Rien n'empêcherait même que, avec l'aveu des autorités religieuses, on y invite quelques

nous nous procurerions de grands bénéfices, dans le sens d'une âme plus « humaine » et plus amicale, dans le sens d'une religion plus sincère, plus « engagée », plus attrayante et plus contagieuse, dans le sens d'une prédication plus réelle, nourrie des choses qui vraiment *existent*, d'une certaine hardiesse de notre prédication et d'un contact plus réel et plus fécond avec les âmes.

Pour tout prêtre, pensons-nous, le problème est d' « accrocher » des indifférents, d'inquiéter les consciences engourdies, et surtout peut-être de réveiller celles des croyants, de leur faire faire la découverte personnelle de Jésus-Christ, de la foi, des richesses de la vie nouvelle qui est en eux déjà, mais léthargique. Or nous sommes convaincu qu'il y a pour nous, *dans cette perspective*, quelque chose à apprendre des Groupes : valeur du témoignage vivant et personnel, mise en commun toute franche de notre vie chrétienne, primauté du point de vue « existentiel » sur le « système », sens réaliste d'une religion qui prenne les hommes tels qu'ils sont, avec leurs soucis réels, assez différents des soucis des âmes rares ou des spécialistes de quelque « gnose » raffinée. Certes, tout cela est chez nous déjà, certes, nous avons dans l'Église les biens du Règne et de l'Alliance : les sacrements, la doctrine, l'assurance des directions de Dieu. Mais à quoi sert l'Eucharistie si, à peine sorti de

protestants et surtout des incroyants. Enfin, pourquoi ne ferait-on pas, dans nos réunions entre prêtres, une place plus grande au « témoignage »? La plupart du temps, on n'y parle que de choses extérieures à la vie de nos propres âmes et, des choses religieuses, seulement d'une manière impersonnelle et objective. Tous les mouvements vivants sont venus d'une mise en commun, à l'intérieur d'un petit groupe, des convictions les plus intimes et les plus « totalitaires ». Le manque de telles réunions dans le monde ecclésiastique, surtout entre jeunes clercs ou jeunes prêtres, a plus de conséquences qu'on ne pourrait croire.

la Fraction du Pain, nous ne savons ni nous entendre ni nous pardonner ? Ne ressemblons-nous pas à ceux de qui le Seigneur a dit que le Royaume leur serait ôté pour être donné à un peuple qui en produira les fruits ? Certes, notre Église a la plénitude du don de Dieu et de sa grâce; mais, de même que l'existence du communisme accuse et doit réveiller la conscience sociale des chrétiens, l'existence des Groupes *en dehors* de l'Église et le fait que des âmes cherchent chez eux, en dehors d'elle, un renouvellement de leur vie, accusent en nous tout ce qu'il y a de médiocrité et de torpeur. Finalement, ici comme ailleurs, il s'agit pour nous de redevenir *vraiment* et *pleinement* catholiques.

Le Saulchoir.

M.-J. CONGAR, O. P. (1)

(1) Nous devons plusieurs précisions dont a bénéficié cette étude à des membres actifs et qualifiés des Groupes, MM. R. de Watteville, R. Faure, M. Souriau. — Plusieurs confrères ou amis, dont les précieuses remarques ont été incorporées à cet essai, ont accepté que nous le présentions sous le patronage de leur nom : RR. PP. A. Amiable, Fr. Florent, A. Maydieu, O. P., MM. G. Marcel et J. Maritain.

Brève bibliographie française sur les Groupes

A. Livres « Groupes d'Oxford »

1. A. J. Russell, *Ceci n'est pas pour vous.* Traduit de l'anglais par Franck Abauzit (= *For Sinners only*). Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 260 pp., 20 fr.
2. O. Chambers, *Tout, pour qu'Il règne.* Traduit de l'anglais par Franck Abauzit (*My Utmost for His Highest*). Ibid., in-16, 4 fr. 50.
3. *Qu'est-ce que le Groupe d'Oxford?* par Un Laïque. Traduit de l'anglais par G.-F. Grosjean (*What is the Oxford Group?*). Ibid., in-8, 158 pp., 12 fr.
4. G. Allen, *Celui qui vient.* Traduit librement de l'anglais par R. Girod et J. Lescaze (*He that cometh*). Ibid., 151 pp., 12 fr.
5. G.-F. Grosjean, *Les Groupes d'Entr'aide spirituelle* (Titre de la troisième éd. : *Le Groupe d'Oxford*). Paris, Fischbacher ; in-12, 32 pp., 3 fr.
6. St. Foot, *Ma vie a commencé hier.* Traduit de l'anglais par E. J. Picard et M. Souriau. Paris, Plon, 1935, in-8, 260 pp., 18 fr.
7. H. J. Rinderknecht, *Vie nouvelle. Quatre Lettres.* Trad. autorisée. Strasbourg. Libr. évangélique, s. d. (1936), in-8, 45 pp.
8. É. Brunner, *Le Renouveau de l'Eglise.* (Ch. II : *Le Mouvement des Groupes et l'Eglise*). Paris, Ed. « Je sers », 1936, in-12, 60 pp.
9. M. Souriau, *Mon expérience du Groupe d'Oxford*, dans *La Revue hebdomadaire*, 1er fév. 1936, pp. 100-108.
10. J. P. Thornton-Duesbery, *Le Partage spirituel*, 1 fr. 50.
11. Téo Spoerri, *Le Maître de notre temps*, 6 fr. — *Le péché*, 2 fr.
12. *L'Hôte*, 2 fr. 50.

Les plus complets et les plus évocateurs de ces livres nous paraissent être celui de Russell et celui de Foot. La brochure d'E. Brunner est d'un théologien ; celle de Rinderknecht, préfacée par Brunner, exprime, sans grande originalité d'ailleurs, cette idée souvent trop estompée que la vie nouvelle est un don de Dieu, du Christ, et que sa réalité finale est « le Christ en nous ».

B. **Exposés et appréciations protestants**

1. Mme G. Brunel, *Le Buchmanisme ou « Mouvement d'Oxford »*. Chez l'auteur, Lavergne, Viane (Tarn), 20 pp., 1 fr. 50.
2. Visser't'Hooft, *Impressions sur un mouvement religieux de Réveil*, dans *Foi et Vie*, fév. 1932, pp. 156-162.

La première de ces brochures est une exécution sans sympathie des Groupes affreusement dénommés « Buchmanisme ». M. Visser't'Hooft, théologien et disciple de K. Barth, adresse aux Groupes les quatre critiques suivantes : 1° Accent mis sur les résultats (œuvres), au détriment du primat de la foi. 2° Affirmation d'une transformation interne de la vie humaine, alors que la grâce reste un acte de Dieu, et l'homme un pécheur. 3° Croire que le Saint-Esprit est ainsi donné et comme à notre disposition. 4° Méconnaissance de l'obéissance chrétienne au profit de l'expérience individuelle de Dieu et au détriment d'une obéissance collective à la volonté de Dieu.

C. **Exposés et appréciations catholiques**

1. *Documentation catholique*, 9 déc. 1923, col. 1113-1145.
2. H du Passage, *Les Groupes d'Oxford*, dans *Etudes*, 221 (20 nov. 1934), pp. 467-479.
3. J. Largue, *Oxford ou le Communisme spirituel*, dans *La Revue hebdomadaire*, 27 juillet 1935, pp. 391-402.
4. *Ami du Clergé*, 26 sept. 1935, pp. 613-617 (rédigé sur la base de l'article précédent ; reproduit dans *Dossiers de l'Action populaire*, 25 oct. 1935, pp. 2075-2082).
5. Articles ou informations dans *La Croix*, 18 janv. 1933 et 19 oct. 1933.
6. G. Marcel, *Exposé sur les Groupes* (séance du 7 déc. 1935), dans le *Bulletin de l'Union pour la vérité*.

La documentation réunie par la *Documentation catholique*, fort instructive à consulter, est orientée plutôt dans un sens défavorable. Le reportage de M. Largue est superficiel, et l'exposé de l'*Ami du Clergé*, basé sur lui, reste en-deçà du sujet. Celui de M. G. Marcel, nettement favorable, introduit vraiment à l'intérieur du sujet.

D'autres opinions catholiques ont été formulées à l'étranger. En Suisse, une série d'articles est parue dans *Entscheidung*, feuille hebdomadaire pour les étudiants annexée aux *Neue Zürcher Nachrichten* (n° 1-8, oct.-nov. 1935) ; la conclusion de l'auteur, M. J. Schwarenbach, est : « Aucun catholique ne peut et ne doit devenir membre des Groupes. » En Allemagne, le P. Venantius Günther, O.P.

a donné, dans une revue de pédagogie, un bref exposé sur les Groupes, auquel il a joint une déclaration tout à fait favorable (« Sicher steht die ganze Arbeit unter dem Zeichen der göttlichen Gnade, wie ihre Früchte zeigen... ». *Lebenserneuerung und Lebensbildung in Christus. Die Oxfordgruppenbewegung*, dans *Bildung und Erziehung*, 1935, pp. 342-343). Dans la très distinguée et très sympathique revue catholique *Hochland*, deux voix se sont fait entendre : tandis que le Dr. L. Borinski (*Die Oxforder Gruppenbewegung*, n° de nov. 1934, pp. 189-191) se montre exclusivement critique et reconnaît dans les Groupes, avec les travers du méthodisme, tous les défauts des Anglais, M. G. S. Huber, qui est prêtre et théologien, se montre étrangement favorable (*Reich-Gottes Hoffnung?* n° de mai 1935, pp. 178-182) ; il adresse aux Groupes deux reproches, celui de moralisme et celui d'individualisme, mais il voit en eux un mouvement religieux authentique et providentiel : ils représentent une réponse à ce qui est le problème particulier de notre temps : l'instauration du Royaume de Dieu, c'est-à-dire la cessation de la séparation mortelle entre la religion et la vie, l'Eglise et le monde.

QUESTIONS SOCIALES ET POLITIQUES

CIVIS. *Mauvaise besogne.*

Sans songer à contester le bien-fondé des revendications ouvrières, la reprise des grèves en maints endroits nous oblige à jeter l'alarme : certains veulent-ils donc voir s'accroître l'affreux chômage?

M. DE GANDILLAC. *Du « Leviathan » à l'Etat totalitaire.*

Le *naturalisme* est, on le sait, l'hérésie que M. Vialatoux a toujours courageusement combattue; s'il est vrai que Hobbes nous en ait proposé la théorie à « l'état pur », il n'est pas surprenant que le philosophe lyonnais en ait fait l'étude et la critique. D'autant que nous voyons, de nos jours, « la pensée abstraite, froide et solitaire du théoricien du Leviathan, s'incarner et reprendre vie dans l'actualité que nous vivons », et chacun de songer à l'U.R.S.S., au IIIe Reich et au *fascio*... C'est dire l'intérêt, à la fois philosophique et actuel, que présente le récent ouvrage de M. Vialatoux, *La Cité de Hobbes et l'Etat totalitaire.* Un jeune philosophe, également averti de la philosophie du XVIIe siècle, et du totalitarisme actuel, en dégage ici les lignes essentielles.

A.-D. TOLÉDANO. *Chronique de politique étrangère.*

A propos de la nationalisation des armements.

YVES SIMON. *La révolution à refaire.*

Le souverain captif, par M. André Tardieu.

A travers les revues :

Les catholiques et « l'ordre nouveau ».

Mauvaise besogne

L'occupation des usines ayant eu un caractère politique, il est à propos d'en parler ici, pour déplorer que la forme révolutionnaire de cette politique ait faussé le sens et les résultats du mouvement professionnel. La paix et la justice sociales pouvaient gagner aux accords économiques. Il n'est pas sûr aujourd'hui qu'elles n'y auront pas perdu (1).



Le Président du Conseil se fait honneur de la modération des grévistes dans les usines. Les formes violentes de l'anarchie n'ont pas paru. On doit se demander s'il eût été au pouvoir du gouvernement de les empêcher. Car ce qui est devenu manifeste, c'est la présence d'une force inconnue supérieure à la sienne et aux autres qui devaient conjuguer leur effort avec le sien. Toutes les commandes politiques et professionnelles se sont trouvées subitement débrayées. Les roues tournaient librement sous les courroies. Pour les vainqueurs du dernier scrutin, saisis par une tâche extraordinairement ardue, cette grève était une complication trop grave pour avoir été souhaitée, et pour que ne fût pas très vif leur désir d'y mettre fin. Vainement la C.G.T. est intervenue. Quant aux partis politiques, cette façon de célébrer par un immense désordre leur avènement au pouvoir ne pouvait pas être du goût de tous. Les chefs ont suivi les troupes par crainte d'en être abandonnés, mais avec l'espoir d'arrêter le mouvement. Leur échec a été complet. Les meneurs qui, après les accords conclus et la reprise décidée du travail, sont parvenus, en de nombreux endroits, à sus-

(1) Il s'en faut, d'ailleurs, que tout soit réparé. Le sort de ces *ouvrières d'usine*, qui gagnaient hier sept francs par jour, n'est pas encore très humain. Et il y a des ouvrières de la couture *à domicile* qui ne reçoivent que cinq francs par jour.

pendre encore une fois la vie de l'usine par une seconde grève appuyée d'exigences déraisonnables, ont fait une besogne que le gouvernement n'a pu tolérer que faute de se sentir qualifié pour l'interdire, à cause de l'impossibilité où il était de traiter durement ceux qui venaient de faire son succès.

En suspendant le journal La lutte ouvrière, *s'il ne s'agit pas là d'une finasserie policière, le Président du Conseil a indiqué qu'il connaissait l'existence de cette force cachée dont la volonté l'emportait sur la sienne. On a parlé d'une IVe Internationale, superposée à la IIe, que sert M. Blum, et à la IIIe, qui est rattachée à Moscou. Méfions-nous des grands mots et des épouvantails de circonstance. Mais qu'il s'agisse ou non d'une IVe Internationale, nous aimerions savoir d'où vient et à quoi tient cette organisation qui a fait surgir tout à coup des émissaires inconnus, et, dans les usines même, des complicités ignorées. Cela, ce n'est pas du roman, et nous parlons de ce que nous savons. Nous sommes surpris que l'on se montre aussi peu curieux d'en être instruit.*

Le fait qui domine est l'existence d'un pouvoir illégal capable de faire occuper demain, à son heure, et sur un prétexte de son invention, toutes les usines. La vie nationale étant subitement paralysée, ce serait un jeu de faire éclater des troubles et d'ouvrir une ère de désordre. C'est une perspective qu'il faut prévoir avec sérieux pour n'avoir pas à la prendre ensuite au tragique.



Cette fâcheuse intervention n'est pas le seul élément dont la présence aura contrarié les bons effets des accords entre le capital et le travail. Elle n'a d'ailleurs été possible que dans une atmosphère de fièvre et de mysticisme, dont elle a su habilement exploiter la tension.

L'arrivée au pouvoir du rassemblement populaire a fait passer sur la classe des salariés comme un souffle de libération. Elle a ouvert à leurs espoirs un champ illimité, où leur imagination, sans rêne et sans frein, s'est emportée. La politique, l'économique, le social se sont enchevêtrés, mêlant tout, le possible et l'impossible. Il est déjà singuliè-

rement dangereux d'avoir accoutumé les ouvriers à rompre des traités dont la signature était pour eux une victoire avantageuse. De quel droit maintenant rappelleront-ils les employeurs au respect de la parole donnée ?

Les accords dits « Matignon », qui réparèrent d'évidentes injustices, ont été trop hâtivement conclus, sous la pression du gouvernement, pour porter tous leurs fruits. Des charges telles que l'augmentation de 7 à 15 % des salaires, les quarante heures, les congés payés, auraient dû être intégrées à la production par étapes successives sur un rythme prudent. Leur imposition massive et immédiate laisse moins de chance de rétablir l'équilibre.

Quant aux surenchères immodérées, Dieu veuille que leur acceptation par les patrons contraints et forcés ne constitue pas pour les salariés une victoire à la Pyrrhus. Il va falloir multiplier les machines et réduire encore la main-d'œuvre. L'affreux chômage sera le revers d'un succès illusoire. Des usines annoncent déjà leur fermeture. D'autres, qui vivotaient, se sont fermées pour éviter l'occupation, qui ne rouvriront plus et qu'aucune exploitation directe ne tirera de la mort.

La mystique de libération, dans son dérèglement, a empoisonné l'air où la bonne entente allait s'épanouir. Tout l'avenir est posé sur un retour de la confiance. On ne la voit pas fleurir à l'ombre du drapeau rouge.

Une organisation professionnelle stable, aux cadres permanents, douée de pouvoirs définis, eût écarté les périls d'improvisation et de surenchère dans un travail d'ajustement qui intéresse toute la vie économique du pays. Les catholiques fidèles à leur devoir social n'ont pas cessé de dénoncer les symptômes du mal qui se manifeste aujourd'hui. Tout abcès qui crève est le signe d'un état général mauvais. Mais il est en même temps une maladie souvent grave et parfois mortelle.

Continuons le travail entamé. Nous sommes bien sûrs que les faits nous donneront toujours raison. Souhaitons que la démonstration ne soit pas trop douloureuse.

CIVIS.

Du « Leviathan » à l'Etat totalitaire

Soit dans ses communications aux *Semaines sociales de France*, soit dans ses études récentes de philosophie économique et politique (1), M. Vialatoux s'est assigné comme tâche essentielle de dénoncer l'illusion d'une *Physique sociale*, où il ne voit qu'une « notion inconsistante ». A ses yeux, non seulement, en effet, tout *empirisme*, même *organisateur*, n'est, en face du *fait social*, qu'une assez vile abdication de l'esprit, — non seulement la considération de la dignité humaine nous impose de ne jamais séparer les événements et les institutions de leur norme morale, — mais il apparaît bien, en outre, que toute technique anthropologique, qu'elle soit individuelle ou sociale, se heurte à d'insolubles contradictions lorsqu'elle se fonde exclusivement sur l'histoire, la statistique, l'induction.

En un mot, et sous ses diverses formes, c'est le *Naturalisme* (2) qui se trouve pourfendu. Entendons par là cette Psychologie (à vrai dire assez démodée) qui réduit le comportement humain à des constances empiriques, moins précisément mesurables que celles du monde physique, mais théoriquement analogues à celles qui s'observent dans tout le reste de la « nature ». — Entendons

(1) *Morale et Politique* (Coll. des Questions disputées), *Philosophie économique* (Bibliothèque française de philosophie), Desclée De Brouwer, édit. — *La Cité de Hobbes*, Lecoffre-Gabalda.
(2) *Philosophie économique*, Avant-propos, p. XI.

cette Économie (plus démodée encore) qui prétend prévoir, d'après un ensemble de lois tirées d'une algébrisation sommaire de l'*homo œconomicus*, le prix des marchandises et le volume des échanges, — à condition, bien entendu, qu'on ait « laissé agir la nature ». — Entendons enfin cette Politique qui réduit la personne à l'individu et confond l'ordre avec un mécanisme « naturel » de passions et de soumissions (Politique théoriquement presque aussi démonétisée que la Psychologie et que l'Économie correspondantes, mais qui, pratiquement, s'impose à peu près partout sous divers noms, et d'une manière particulièrement frappante dans les « États totalitaires »).

Aux dernières lignes de l'Avant-Propos de sa *Philosophie Économique,* M. Vialatoux dénonçait l'auteur du *Leviathan* comme l'un des représentants les plus typiques du Naturalisme moderne; cette hérésie fondamentale, écrivait-il notamment p. XXVI, « a trouvé la rude franchise de son expression adéquate et complète chez Hobbes dans l'ontologie matérialiste du *De corpore*, commun support du mécanisme universel, du mécanisme de l'homme et du mécanisme de la société ». Devant le succès récent des États totalitaires, le professeur lyonnais, qui voit en eux des manifestations en quelque manière *exemplaires* de l'erreur philosophique qu'il s'est donné pour tâche tout ensemble de décrire et de combattre, vient de préciser son allusion dans une étude approfondie de la *Cité de Hobbes*, qu'il sous-intitule lui-même, pour bien marquer l'unité de son dessein, *Essai sur la conception naturaliste de la civilisation.*

*
* *

M. Vialatoux rappelle d'abord à grands traits les

points de départ de Hobbes, qui sont ceux mêmes de toute la philosophie moderne. Il envisage successivement la dissolution médiévale, la *discorde intestine* de Pétrarque (1), où se heurtent brutalement l'individu et l'univers, — le *séparatisme* des Averroïstes et des Nominalistes qui prépare la Réforme, en admettant un hiatus absolu entre la foi et la nature, — le Grand Schisme qui ruine l'autorité morale du Sacerdoce et prépare la dissolution du monde chrétien en États souverains, — la découverte des nouveaux mondes et l'esclavage colonialiste, — le développement du Mercantilisme et le règne nouveau des manufacturiers qui donne libre essor au goût bourgeois de l'enrichissement, — enfin le renouveau naturaliste qui, d'abord panthéiste et mystique, se rationalise peu à peu et se transforme en Physico-mathématique.

Mais tout cela est un peu vaste comme toile de fond. Si l'on s'en tient aux préliminaires immédiats du hobbisme, c'est-à-dire aux circonstances et aux hommes qui ont directement collaboré à la naissance du *Leviathan*, on trouve d'une part les guerres civiles d'Angleterre, et, d'autre part, l'influence personnelle de François Bacon, dont Hobbes fut quelque temps le secrétaire.

Il est assez facile de reprocher à tel système son pessimisme excessif, lorsqu'on l'étudie en pantoufles, commodément assis au coin du feu. Assurément, le bour-

(1) Dans cette vue cavalière des derniers siècles du Moyen-Age, M. Vialatoux insiste assez longuement sur l'auteur du *Canzoniere*. Il nous paraît que, quelle qu'ait été son influence d'humaniste, son univers de pensée reste au fond presque aussi « médiéval » que celui de Dante. Son *modernisme* (ou sa *modernité*) se réduit, croyons-nous, à une lutte assez douloureuse entre l'humilité chrétienne, et l'orgueil poétique; c'est ce que nous avons appelé le *Démon* de Pétrarque dans une étude parue en 1934, chez Desclée De Brouwer (Courrier des Iles, n° IV).

geois de 1936 s'effraye de vivre en état d'*insécurité*, menacé tout à la fois des expériences socialistes et des aventures révisionnistes. On peut penser, pourtant, que son état eût paru fort enviable à un Anglais de la classe moyenne dans la première moitié du XVIIe siècle. En nous renvoyant à Guizot, qui y voit « le plus grand événement que l'Europe eut à raconter avant la Révolution française », M. Vialatoux se contente d'un résumé chronologique (d'autant plus impressionnant qu'il est plus ramassé) des révoltes, des répressions, des meurtres, des exécutions qui se succèdent à peu près sans arrêt de 1605 (conspiration des poudres) à 1658 (mort de Cromwell). En 1605, Hobbes a dix-sept ans. En 1658, il est septuagénaire. Représentant de la bourgeoisie anglaise, fort éloigné par tempérament du goût italien des aventures et des combinaisons, il exprimera, dans toute son œuvre, la prédilection du commerçant et du manufacturier pour cette tranquillité qui permet la capitalisation et le développement régulier des entreprises.

Son œuvre politique n'a donc rien d'une spéculation intemporelle et désintéressée; elle est tournée tout entière vers un problème d'urgence immédiate, celui-là même, ou à peu près, qu'auront à résoudre par des voies différentes Richelieu, Bonaparte, Mussolini, Hitler : « Comment rétablir l'ordre dans la cité et la concorde entre les citoyens ? » Pour y parvenir le plus tôt possible et avec le moins de dégâts, la tentation est forte d'exclure délibérément toute idéologie. Nous ne sommes plus au temps de Thomas More, qui fut d'ailleurs un « Utopiste » plutôt qu'un politique, et dont on n'a pas fait, en le canonisant, un docteur de l'Église. Les guerres religieuses, les fanatismes antagonistes sont un climat défavorable à l'espérance d'un ordre spirituel. Esprit « géométrique », Thomas Hobbes compte davantage sur

le mécanisme même de la nature humaine que sur les régulations extrinsèques d'une morale « idéale ».

Or, c'est précisément Bacon qui va lui révéler le « Nouvel Instrument » logique de la Physique quantitative. A dire vrai (M. Vialatoux le note justement), l'auteur du *Novum Organum* est loin d'avoir rejeté toutes les *idoles* scolastiques; l'essence des choses reste pour lui qualité et finalité, la *chasse de Pan* n'a rien d'une froide algèbre, et c'est en des termes qu'on croirait empruntés à quelque Oraison liturgique (*In principio operis ad Deum Patrem, Deum Verbum, Deum Spiritum, preces fundimus humillimas et ardentissimas... Atque illud supplices rogamus...*) qu'il la soumet dès sa Préface à l'inspiration de la Sainte Trinité, et qu'il subordonne l'amour de la science à l'effusion de la charité (1). Il n'en reste pas moins qu'en fait l'induction baconienne conduit à une notion mécaniste de l'Univers. Il s'agit, en effet, beaucoup moins d'abstraire (*abstrahere*) du réel le dynamisme des forces substantielles que de découper (*secare*), comme l'ont fait les disciples de Démocrite, le continu de la perception en éléments simples, insaisissables à nos sens, mais indirectement déterminables par l'étude de leurs mouvements, jusqu'à la découverte, selon le rêve tainien, d'une sorte d'axiome universel qui serait la loi mathématique de toutes les transformations atomiques (2).

Dans la série de ses grands ouvrages, *De corpore, De homine, De cive,* complétés par le *Leviathan,* dont le

(1) Il faut noter pourtant que la « régulation » demandée à la foi consiste surtout dans une stricte séparation des deux domaines et des deux lumières (Préface du *Novum Organum,* Ed. de Venise, 1775, pp. XI à XIII).

(2) *Novum Organum*, I, 51. *De dignitate*, III, 6.

titre est resté le plus célèbre (1), Hobbes va tenter d'appliquer avec une dure rigueur la méthode dont le génie intuitif de son maître avait su tempérer plus d'une fois l'excessif schématisme. Naturellement, nous ne le suivrons ici ni dans ses spéculations logiques ni dans l'élaboration de son système du monde; ce sont là des prémisses qui ont moins d'importance pour nous que les conclusions politiques qui paraissent s'en déduire, et où M. Vialatoux nous invite à voir avec lui la théorie la plus *pure* de l'État totalitaire.

Mais une question préjudicielle ne peut guère manquer de se poser. Si le système du Monde est entièrement mécanique, reste-t-il place pour une technique de la paix et de l'ordre social? On reconnaît l'objection même qui est faite si souvent au marxisme par les critiques qui substituent au dynamisme de la « dialectique » matérialiste le schéma vulgaire d'un déterminisme unilinéaire; c'est également le reproche banal par quoi sont pourfendues dans les manuels la science des mœurs de Lévy-Bruhl et la sociologie durkheimienne. Il est visible que ni aux sociologues ni aux socialistes la *loi de l'histoire* ou la *nature du fait social* n'apparaissent avec la figure effrayante de ce *fatum mahumetanum* qui paralyserait d'emblée toute entreprise, réformiste, conservatrice ou révolutionnaire.

Conformément à l'exemple cartésien qui les inspire presque tous, les « Naturalistes » modernes de toutes les obédiences font, en effet, une place de choix à l'invention technique, à l'art moral, à l'habileté politique. Ils

(1) Pour des raisons d'urgence, les ouvrages politiques apparaissent chronologiquement les premiers : en 1640, les *Elements of law natural and politic*; en 1642, le *De cive*. Mais l'ordre logique, voulu par l'auteur, conduit de la Géométrie et de la Physique au Droit et à la Sociologie.

exigent seulement de l'esprit qu'au lieu de soumettre la matière aux exigences de la forme, au lieu même, selon la formule baconienne, d'obéir à la nature pour lui commander, il se fasse l'interprète docile de l'évolution, et que, sans jamais *forcer* le devenir social, il se contente du rôle discret de l'accoucheur par qui toute génération s'accomplit au moindre risque, et qui n'use qu'en cas de nécessité du forceps libérateur. Hobbes est de ceux qui ont insisté sur le caractère pratique de la spéculation : « La science, écrit-il, est pour la puissance, et les théorèmes pour les problèmes, c'est-à-dire pour l'art de construire (1). » Avec un soupçon de pragmatisme britannique, certaines phrases du *De cive* font pressentir le *Cours de philosophie positive* : « Le but de la philosophie est de servir à nos commodités par la prévision des effets. » C'est ainsi qu'en connaissant dans leurs causes et dans leur enchaînement les phénomènes naturels par quoi se constitue le *Leviathan* (c'est la Cité issue du Pacte), nous nous rendrons, autant que faire se peut, « habiles à l'existence heureuse (2) ».

Cette « pensée ratiocinante », qui « livre à nos prises le déterminisme logique » et se transforme d'elle-même en technique, est conçue assez simplement par Hobbes comme addition ou soustraction de « signes », lesquels ne sont, au vrai, que des « corps » réduits, comme chez Descartes, à la portion d'espace qu'ils occupent et au mouvement qui les anime. « Corps », naturellement, les objets propres de la Physique, figures mobiles par quoi se déterminent les illusions de la qualité sensible. Mais « corps » aussi, sans la moindre phosphorescence spirituelle, les faits psychiques qui s'offrent à l'investigation

(1) *De corpore*, I, 6 (Vialatoux, p. 91).
(2) *Ibid.*

du moraliste : appétits, aversions, amour, bienveillance, etc... Et « corps » enfin ces individus humains que la théorie de la cité va nous montrer aux prises les uns avec les autres dans une guerre fondamentale que seul peut faire cesser le Pacte social.

La Physique nous enseigne que chaque corps est doué d'un *conatus,* c'est-à-dire d'un mouvement infinitésimal qui est sa loi propre. De cette notion, pourtant (qui semble se rattacher à l'*impetus* des nominalistes parisiens plutôt qu'aux formulations toutes prochaines du calcul intégral), n'allons pas conclure à je ne sais quel « dynamisme »; le *conatus* n'est rien de plus, au fond, qu'un *atome* de mouvement, aussi inerte en soi que le point ou que l'instant. Comme celui de Bacon, le vocabulaire de Hobbes reste équivoque. M. Vialatoux le dit très bien, lorsqu'on nous parle de *tendance*, de *force*, d'*élan*, de *résistance*, d'*aversion*, il ne faut prendre ces termes que « dépouillés de toute signification qualitative et psychologique, de toute portée métaphysique (1) ». Et, de même, la *sensio*, c'est-à-dire la conscience, n'est rien de plus que le mouvement produit dans notre corps par le contact direct ou indirect de quelque autre corps; que ce mouvement se prolonge et dure, nous avons la *memoria.*

Sans insister sur les faiblesses évidentes de ce matérialisme grossier, il est temps de considérer l'application de ces méthodes à l'ordre politique. Comme on s'en doute, le *conatus* fondamental du « corps » humain, c'est-à-dire de l'individu livré à lui-même, ce n'est rien de plus que l'*appétit* qui pousse chacun de nous vers le plaisir maximum et qui nous détermine à appeler *bien* la « jouissance tranquille de la volupté ».

(1) Id., p. 114.

Au pays de Bentham et de Mill, ce point de départ n'étonne guère, mais, d'un pessimisme fondamental sur la nature de l'homme, les Anglais ont souvent l'art d'extraire peu à peu toutes sortes de bons sentiments, et de faire sortir, comme d'un chapeau d'illusionniste, toutes les émotions sensibles d'une philanthropie éclairée. Chez Hobbes, rien de tel. Si *l'homme est un loup pour l'homme*, si, dès l'abord, son *conatus* se heurte dans une lutte à mort aux *conatus* rivaux, on ne peut espérer d'adoucissement réel ni du temps ni de la réflexion. Par lassitude pourtant et pour tâcher de mieux *jouir* du repos, l'homme consentira sans doute au Pacte, c'est-à-dire beaucoup moins à l'ordre et à la concorde qu'à la servitude volontaire, mais alors, concentré entre les mains du chef, l'égoïsme individuel deviendra l'impérialisme de la Cité omnipotente, et les États rivaux, ne connaissant entre eux d'autre loi que celle de la guerre sournoise ou virulente, prolongeront indéfiniment entre eux, comme des bandes de loups, les discordes intestines provisoirement assoupies. Ainsi peut-on penser que, revenu parmi nous et se reconnaissant dans ses disciples, Hobbes n'aurait guère plus de respect pour l' « ordre international » que ces modernes dictateurs qui imposent la « paix romaine » par l'ypérite et par les gaz (1).

Ce qu'on imagine mal peut-être, c'est l'abdication collective des *conatus* exaspérés. Comme les *blondes bêtes*

(1) A vrai dire, bien qu'il n'envisage pas l'hypothèse, on pourrait prolonger la construction de Hobbes jusqu'au plan international et supposer que, las des guerres étrangères qui les limitent de plus en plus dans leur *jouissance*, les membres des cités rivales décident, par une sorte de Super-pacte, de transmettre leur souveraineté à un Chef unique. La difficulté grave, c'est que cette souveraineté, abandonnée au Leviathan, ne peut être reprise et que c'est le monstre lui-même, insensible aux souffrances individuelles de ses esclaves, qui reste le maître absolu de la paix et de la guerre.

de proie dont parle Nietzsche, les *loups* de Hobbes (il en est parmi eux de moins forts et qui d'avance ne demandent qu'à servir) seraient plus logiques avec leurs instincts en se taillant résolument des parts de vainqueurs, en imposant à leurs esclaves la morale « consolante » de l'amour et de la soumission, en préparant l'avènement du Surhomme. Hobbes est trop « mécaniste » pour se complaire dans des rêves qui fassent tant de place à la vie et à l'effort. Au reste, n'oublions pas qu'il est dans son œuvre le représentant de ces « classes moyennes » qui croient bien plus à l'égoïsme qu'à l'héroïsme. Pour lui, le pire des maux, c'est la guerre civile. Les luttes extérieures, il consent d'un cœur léger à y voir la loi suprême de l'humanité, car nous sommes en un temps où les bourgeois anglais n'y participent que d'assez loin, mais dans les dissensions civiles on est mêlé à tous les drames; les *conatus* se heurtent et s'annihilent, chaque faction s'empare successivement du pouvoir et extermine la faction adverse. De la force seule, on ne peut donc attendre aucune sécurité. Le remède ne viendra que des contrecoups en nous de notre perpétuelle désillusion. C'est la « nature » elle-même (avec ses bonnes lois mécaniques) qui nous délivrera, dans une certaine mesure, du trouble où nous vivons. Non pas selon le schéma utilitariste, en transmuant peu à peu le plomb vil en or pur (je veux dire l'égoïsme en altruisme, par l'intermédiaire de l' « égo-altruisme »), mais simplement en développant en nous trois appétits préexistants, peur, cupidité et espérance, qui convergeront bourgeoisement vers le carrefour d'une paix tout ensemble boiteuse et profitable.

Pour aider à cette genèse, ce que suggère l'ingéniosité technique de la raison humaine, ce n'est rien de moins qu'un *Léviathan*, une sorte d'animal entièrement

artificiel, qui ne naîtra que de la somme des abdications individuelles. Voulant jouir du maximum de plaisir, chacun des *loups*, sans devenir agneau, calculera froidement que la soumission à un pouvoir unique lui serait au total plus profitable qu'une guerre sans issue. Ainsi décideront-ils tous ensemble de se dépouiller de leur *droit*, d'être, par pur intérêt, fidèles à la parole donnée, voire, s'il le faut, serviables, modestes, miséricordieux (1). Par là même, chacun renonce définitivement à son « pouvoir de résistance », mais pour autant seulement que sa vie propre n'est pas en jeu (sans cette réserve, le pacte serait une duperie), et dans la mesure exacte où tous les autres membres du nouveau corps consentent en même temps au même abandon.

Il s'agit, on le voit, non d'un contrat au sens propre, qui suppose deux pouvoirs en présence, mais d'un simple transfert de souveraineté en faveur de l'État naissant. Il en résulte que le souverain se trouve investi, non point de l'amour ni de la confiance de ses sujets, mais, en échange d'un espoir de paix civile, de la somme arithmétique de leurs droits abandonnés, d'une promesse purement passive d'obéissance. On reconnaît là comme une caricature du mécanisme féodal, privé de sa structure morale et de son double engagement d'honneur.

Aux yeux de Hobbes, le Léviathan n'a rien d'un mythe. Nous le voyons tous les jours se constituer, soit sous la forme de la « réduction en servitude », soit sous la forme de la « transmission de vie ». Il arrive, en effet, que les individus soumis au *dominium* du vainqueur par la force des armes ou, dès avant le combat, par la crainte de la défaite, préfèrent abandonner librement

(1) *Leviathan*, XV. *De cive*, III, 17. Vialatoux, p. 133.

leurs droits et consentir d'eux-mêmes à la servitude d'une sorte de quasi pacte; ainsi se constitue la cité *naturelle* ou *despotique.* D'autre part, il est certain que les nouveau-nés ne sont pas liés par un engagement qu'ils ignorent; néanmoins, comme ils viennent au monde impuissants et démunis, ils ne peuvent échapper au *dominium* de leur mère ou de la personne qui les recueille et les nourrit. C'est donc indirectement et en vertu de l'appartenance des parents eux-mêmes à la cité que celle-ci se grossit à chaque moment de nouveaux pactisants. En enseignant la théorie du Pacte, Hobbes n'entend pas le moins du monde inventer une forme nouvelle d'État, mais seulement favoriser, sans conquête étrangère, la constitution volontaire de la cité *institutive* ou *politique.* Par sa nature juridique, cette dernière ne diffère aucunement de la cité *naturelle* ou *despotique*; au lieu de se constituer sous la menace directe de la force, elle naît avec un peu plus de liberté d'un « égoïste amour de la sécurité ». En somme, la différence est assez superficielle; ni dans un cas ni dans l'autre, il ne saurait être question ni de contrat synallagmatique, ni de responsabilité du maître à l'égard de ses esclaves, ni de soumission commune du chef et des sujets à la règle plus haute d'un bien commun.

Peut-on dire que ce Léviathan, ce nouveau corps engendré par la série des soumissions individuelles, mérite vraiment le nom moderne d'*État totalitaire*? Pour l'affirmer, M. Vialatoux invoque d'abord l'étrange métamorphose par quoi les atomes primitifs, en se démettant de leur *impetus,* semblent perdre du même coup leur hétérogénéité foncière pour ne plus former qu'une seule masse, pour se perdre dans l'unité d'une seule *persona,* c'est-à-dire d'un souverain qui « porte le masque » au nom de tous. Pour les sujets d'une telle cité, il n'est

plus d'autre bien que le bon vouloir du prince ou de l'assemblée souveraine, ni d'autre injustice que les délits prévus par les lois de l'État.

En face du pouvoir judiciaire, du pouvoir législatif, du pouvoir exécutif, tous les droits concentrés en un seul *dominium,* il n'est, en vertu même du Pacte, aucune limite, aucun recours, aucun contrôle. C'est à lui seul de régler l'économie de la cité, la « fonction nutritive et générative de l'animal artificiel (1) ». C'est à lui de déterminer les modalités de la colonisation par quoi Léviathan s'agrandit et s'enrichit. C'est à lui de soumettre à une censure rigoureuse les opinions, les doctrines, les livres, et d'influer par là sur le fonctionnement *sain* des consciences et des mémoires. Enfin, s'il est exact que le pouvoir civil abandonne à chaque individu le soin d'honorer Dieu en privé et selon ses lumières propres, du moins est-ce à l'État qu'il appartient de déterminer, à la manière anglaise, l'authenticité des Livres saints et le rituel du culte public. Il suffit d'ailleurs, pour être sauvé, de « croire au Christ et d'obéir aux lois (2) ». Conception du christianisme assez large et assez souple pour n'apporter, comme le paragraphe 24 du programme national-socialiste, qu'une gêne fort légère aux exigences morales du pouvoir civil. Il en irait bien autrement s'il fallait céder aux prétentions, elles-mêmes totalitaires, de cette Église romaine qui se pose comme un Corps universel et naturel (ou surnaturel), supérieur aux corps artificiels nés du Pacte, et qui limite ainsi la souveraineté totale des pactisants. En bon anglican, Hobbes consacre d'ailleurs tout un chapitre à dénoncer le Papisme comme l'Empire des ténèbres, le résidu de toutes les idolâtries et de toutes les prostitutions.

(1) *Lev.*, XXIV. Vialatoux, p. 156.
(2) Ibid., 167.

*
* *

Il est normal que, par son caractère absolu, la construction du *Léviathan* ait retenu l'attention de M. Vialatoux et qu'il y ait vu un cas typique de *Naturalisme.* Lui-même avoue pourtant que, sur le plan historique, l'influence du *De cive* paraît assez restreinte. En fait, les deux courants que le professeur lyonnais fait dériver de Hobbes, « individualisme » et « sociologisme », ont revendiqué en général d'autres maîtres que le secrétaire de Bacon, fort décrié de son vivant et qu'on n'a pas toujours pris si au sérieux que ne fait M. Vialatoux.

Deux ou trois traductions françaises au XVII[e] siècle, une influence certaine sur plusieurs écrits calvinistes et même quelques emprunts de vocabulaire dans la *Politique* de Bossuet (avec un tout autre contexte), l'admiration de Diderot et d'Helvétius, — M. Vialatoux a tôt fait de dresser l'inventaire d'un *hobbisme* dont la vogue n'a jamais rivalisé sérieusement avec celles du *machiavélisme,* du *rousseauisme,* de l'*hégélianisme.* Quant aux États totalitaires d'aujourd'hui, il ne paraît pas qu'ils se soucient beaucoup du *Léviathan.* Dans son *Mythe du XX[e] siècle,* Rosenberg, qui parle de tout ou à peu près, ne cite pas Hobbes une seule fois. Outre les théories racistes bien connues, ses sources principales sont, à l'en croire, l'hellénisme présocratique et le mysticisme rhénan. Mussolini, qui n'est pas tendre pour le mercantilisme britannique, a dénombré lui-même ses maîtres : on sait qu'ils s'appellent Machiavel, Hegel et Sorel. Quant aux sources du marxisme, bien que Platon et Thomas More soient plus honorés en U.R.S.S. que Hobbes, il est possible qu'elles rejoignent l'auteur du

De corpore par le double canal du Matérialisme français et de l'Économie physiocratique; du moins sait-on que le communisme ne voit dans l'institution étatique qu'une étape provisoire et que le but dernier de tout l'effort « socialiste » doit être théoriquement la *libération* de l'homme.

M. Vialatoux n'ignore assurément aucune de ces différences, et c'est son droit incontestable d'ordonner autour de l'exemple le plus pur d'une politique mécaniste les remarques très pertinentes que lui inspirent les progrès récents du Totalitarisme. En fait, on imagine bien que, depuis le XVIIe siècle, une foule d'influences enchevêtrées, d'événements imprévisibles et d'institutions inédites ont façonné d'une façon fort aberrante par rapport aux constructions de Hobbes les avatars modernes de l'*État fort,* de la dictature jacobine et de l'Empire bonapartiste aux « terreurs » bolchevistes, à la « communauté du sang » dans le Troisième Reich, aux « principats » fascistes. Nous rappellerons ici quelques traits essentiels de cette évolution.

Le plus frappant est, croyons-nous, le rejet à peu près total de l'individualisme. Avouons-le, l'effort de M. Vialatoux nous semble un peu artificiel pour ramener à l'unité, comme deux variétés voisines d'un même naturalisme, la thèse « psychologique » suivant laquelle les hommes *construisent* la société en additionnant leurs appétits antagonistes, en abdiquant par intérêt tout ou partie de leur pouvoir de résistance, et la thèse « sociologique » qui admet le *fait social* comme primitif et ne voit dans la conscience individuelle que le fruit tardif d'une lente évolution. Dans une page classique, le théoricien des *Règles de la méthode sociologique* a opposé au despotisme consenti du *Léviathan,* qui demeure extrinsèque à la nature de l'homme, la « contrainte » spon-

tanée et intérieure des jugements de valeur collectifs qui n'est rien de plus à l'origine que l'immanence parfaite du *Mana,* coextensive au clan totémique tout entier.

Assurément on n'a pas tort de répondre à Durkheim que ses propres vues sur l'éducation semblent contredire, dans une certaine mesure, son présupposé « social » et rapprochent peut-être la contrainte telle qu'il l'imagine de la tyrannie hobbienne. On a surtout raison de dénoncer dans le sociologisme intégral le même vice qui s'étale chez la plupart des individualismes : un certain mépris, conscient ou inconscient, de la *personne* humaine, un certain refus de la considérer comme une subsistence supérieure en droit à tous les déterminismes, sidéraux, psychiques ou sociaux, une certaine méconnaissance de sa « vocation », de son « engagement » et, comme dirait Bergson, de son « aspiration » à un amour infini, par quoi sont dépassées toutes les limites du groupe clos, fût-il extensible par bonheur à la terre entière.

Il reste que, par rapport à l'*homme* de Hobbes, simple lieu de rencontre d'une série de forces mécaniques, il serait injuste de ne pas saluer dans l'*homme des sociologues* (considéré dans sa complexité réelle et non dans la simplicité des caricatures de polémique) un progrès incontestable de l'observation et de la théorie politiques. Que ce soit d'ailleurs à travers la conscience sociale et sous l'influence secrète du groupe que cet homme naisse à la réflexion morale et tâche peu à peu, par une sorte de croissance « vitale », de s'élever jusqu'à la spiritualité, nous le nierons d'autant moins que nous connaissons notre caractère essentiellement *sociable.* Même avant le péché et hors de toute exigence génésique, Adam fût resté incomplet, et peut-être dans une certaine

mesure impuissant, s'il n'avait reçu, pour qu'elle fût tout ensemble son aide et son amie, la compagne tirée par le Créateur de sa chair elle-même. Quelle que soit la valeur littérale du récit de la *Genèse,* et voulût-on n'y voir qu'une sorte de mythe, ce mythe éclairerait singulièrement la remarque fameuse du philosophe grec sur *l'animal politique.* L'homme isolé de Hobbes est une monstruosité. Dès le premier moment, et hors de tout contrat, il a besoin des autres, moins sans doute pour une coopération technique ou une ingénieuse division du travail (« Le forgeron m'a dit en rêve... ») que par sympathie naturelle, par instinct de sa faiblesse propre, parce qu'il lui faut un confident fraternel, une épaule où appuyer sa tête fatiguée, une énergie où retremper la sienne.

Au-delà de l'amitié des Douze, Jésus nous a enseigné par la parabole de la Vigne et par l'institution eucharistique le mystère d'une communauté plus intérieure et plus profonde. Sauf un petit nombre de solitaires, c'est dans les cadres sociaux pourtant que s'est ordonnée la louange divine et organisée toute la vie chrétienne. Dans le mariage comme au couvent, la condition normale du développement personnel, c'est d'abord une collaboration confiante en vue du perfectionnement mutuel. Que la *camaraderie* virile, tout ensemble joyeuse et exaltante dont les États totalitaires donnent aujourd'hui l'exemple à notre jeunesse morcelée par les partis et par les castes, — que cet unanimisme quelquefois frénétique fasse trop de place peut-être au vouloir-vivre collectif, qu'il soit souvent le complice ou l'instrument des égoïsmes nationaux, on n'en saurait douter; il reste que le bourgeois apeuré, pour qui l'homme était toujours et nécessairement un loup, et qui ne trouvait en lui d'autre instinct que l'appétit immédiat de la jouissance, eût mesuré toute

l'illusion de son pauvre mécanisme en passant quelques jours dans un *kolkhose* ou même dans un *Arbeitslager...*

En visitant les États totalitaires de 1936, Thomas Hobbes n'aurait pas été seulement surpris (et, souhaitons-le, converti) par l'évidence manifeste de cet instinct social où il ne voulait voir qu'une « entité scolastique » au service de l'impérialisme romain, — il aurait découvert aussi et du même coup le rôle du *Chef*. Rien de plus logique d'ailleurs pour un atomiste convaincu que d'imaginer les hommes comme réellement interchangeables. Bien qu'il ait souligné le bonheur des républiques qui trouvent pour fondateur un homme « surhumain », du type de Solon ou de Lycurgue (1), Machiavel lui-même était loin d'attacher au génie autant d'importance dans la vie des cités qu'aux prescriptions « éternelles » de la prudence politique; au reste, il n'invoque le héros que pour donner la chiquenaude initiale ; après cela, pour peu que les princes écoutent la leçon de l'histoire, l'État pourra durer sans don particulier de la Providence. Or, on voit bien qu'en fait les États totalitaires sont liés substantiellement à la personne de leur chef présent. Plus encore que la mer de Valéry ou que le traité de Versailles selon Poincaré (fort oublieux d'ailleurs de sa propre définition), l'État totalitaire est un recommencement indéfini, il ne se conçoit à aucun moment de sa durée sans la présence du chef « surhumain ».

Quelque place que laisse à la dialectique historique le marxisme orthodoxe, chacun sait bien qu'au temps de Lénine l'U.R.S.S. de Staline était rigoureusement im-

(1) Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Boivin, édit., p. 71. Cette forte étude, dont on contestera tel ou tel jugement de détail, peut contribuer à enrichir singulièrement la *toile de fond* un peu schématisée sur laquelle M. Vialatoux présente son Hobbes.

prévisible, et que la construction « socialiste » eût pris avec Trotsky un cours tout opposé. C'est tout juste si les masses théoriquement « déterministes » et « athées », suivies d'ailleurs par les intellectuels béants, n'acclament pas aujourd'hui le « maître du Kremlin » comme l'Homme providentiel. Adversaires et fanatiques de la Rome nouvelle sont bien d'accord pour n'imaginer qu'à grand peine un fascisme qui survivrait au Duce. Mais c'est surtout en Allemagne que le *Führerprinzip* a été poussé par les théoriciens nazis au point le plus propre à déconcerter le goût de Hobbes pour la *sécurité*. Cette délégation de la Providence, dont parle Hitler dans chacun de ses discours, on ne doit la concevoir, en effet, que comme purement personnelle, et c'est le grand juriste Carl Schmitt lui-même qui me le disait un soir d'été dans le parc botanique de Steglitz : le chancelier disparu, non seulement le III[e] Reich changerait sans doute d'orientation comme il arrive à la mort d'un souverain ou à la chute d'un cabinet, mais le Régime lui-même perdrait toute sa légitimité, qui est pragmatique et liée au génie d'un individu. Comme au temps des anciens Germains, l'engagement « mystique » du peuple à son Führer ne vaut que pour l'homme à qui il est expressément adressé : il s'agit d'ailleurs de bien autre chose que d'un hommage féodal ou d'une délégation de pouvoir, mais d'une coopération réelle de tous les instants, d'un *consensus* indéfiniment renouvelé et proprement continu; qu'on imagine une faille, fût-elle d'une minute, tout le système s'écroule et le chancelier n'est plus qu'un aventurier aigri, peintre en bâtiment, soldat de première classe, chef obscur d'une maigre bande.

On voit bien que nous sommes ici aux antipodes du Pacte de Hobbes. Le *Léviathan* n'admet rigoureusement aucune force « mystique ». Celle-ci reste d'ailleurs

inconcevable si la nature de l'homme n'est aucunement changée par son abdication. N'ayant que l'égoïsme au cœur, la haine et l'envie, comment le citoyen deviendrait-il vraiment l'*ami* du chef, son compagnon, son *Volksgenoss* ? Comment implorerait-il comme une grâce de l'acclamer sous ses fenêtres, de lui baiser la main, de recevoir sa photographie dédicacée ? Comment, surtout, imaginerait-il que, par une sorte de transfusion invisible, ce soit lui-même, le plus obscur des membres de la communauté, qui, sous la forme visible de l'Homme providentiel, parle, sente, veuille, décide ?

Il est vrai que des trois chefs dont les visages et les gestes sont si familiers aujourd'hui aux amateurs de cinéma, le plus ancien, l'Italien, est de beaucoup le moins sensible à cet aspect *unanimiste* du Régime totalitaire (1). Dans son fameux *Prélude à Machiavel*, il ne craint pas, en effet, d'exprimer à l'égard de l'homme en général, et de l'Italien en particulier, un profond mépris qui est évidemment incompatible avec une participation mystique réelle, et dont on ne trouve l'équivalent ni chez Hitler ni chez Staline (décidés l'un et l'autre à faire confiance à l'héroïque Germain et au Travailleur émancipé) (2). Ayant cité le chapitre XVII du *Prince*, qui fait songer à une tirade du *Misanthrope* (« Les hommes en général sont ingrats, inconstants, dissimulés, lâches, intéressés »), et le chapitre III du *Discours sur Tite-Live*, qui pose le principe fondamental du réalisme antidémocratique (« Il est nécessaire à quiconque organise une

(1) J'emprunte l'expression à M. Henri Jourdan, directeur de l'Institut français de Berlin, qui, dans l'article de l'*Encyclopédie française* consacré à l'État national-socialiste (t. X), définit très bien le *Führerprinzip* comme une « concrétion de l'unanimisme ».

(2) Pour eux tout le pessimisme se ramasse sur le « Juif », sur l' « Alpin », sur le « koulak », sur le « petit bourgeois ».

République et en ordonne les lois de supposer que tous les hommes sont mauvais et donnent cours à la malignité de leur âme chaque fois qu'ils peuvent le faire librement »), Mussolini conclut avec franchise : « S'il m'était permis de juger mes semblables et mes contemporains, je ne pourrais d'aucune manière atténuer le jugement de Machiavel. *Peut-être devrais-je même l'aggraver* (1). »

Ici nous retrouvons des accents hobbiens. Et l'on peut dire qu'en un sens la conclusion fasciste orthodoxe est toute voisine de celle du *Leviathan* : en face de l'égoïsme individuel, seule l'omnipotence de l'État peut rétablir le primat de l'intérêt commun. Politique avant tout, Mussolini se moque d'ailleurs des origines du pouvoir; qu'il s'agisse du Pacte de Hobbes, consenti sous la menace ou par lassitude, qu'il faille postuler le Contrat de Rousseau qui est un acte raisonnable et libre, que l'approbation populaire se fasse par élection, par plébiscite ou par referendum, tout cela n'est qu'*illusion*, le *pays réel* sera toujours distinct du *pays légal*, « des régimes exclusivement fondés sur le consentement populaire n'ont jamais existé, n'existent pas et n'existeront probablement jamais ». Au total, et si utiles que soient sans doute les mises en scène de la place de Venise et l'exaltation de l'orgueil collectif au service du dictateur, le fascisme n'est guère davantage qu'une dictature. Alors que Hitler s'écrie à la face de son peuple : « Si vous ne m'approuvez pas, je ne suis plus rien », le Duce impose sa volonté d'en haut et compte sur la force seule pour la transformer en droit (2).

(1) *Prélude à Machaviel*, *Gerarchia*, avril 1924. Traduction de M. Noël Pinelli publiée en guise de préface à une édition nouvelle du *Prince*, Helleu et Sergent, 1928.

(2) Voici encore un texte significatif du *Prince*, cité par Musso-

L'État fasciste se distingue pourtant de Léviathan. Docile, en effet, à la leçon de Georges Sorel, il use de mythes presque autant que le national-socialisme, mais sans y attacher la même valeur métaphysique. Pour Hobbes, la contrainte « culturelle » de l'État demeurait purement négative; il ne s'agissait que d'empêcher les discussions oiseuses, les occasions de querelles : que le citoyen soumis se contente de vaquer à ses affaires, de s'enrichir par le négoce ou par la traite des nègres, qu'il aille le dimanche écouter un bon sermon conformiste, et tous vivront dans la sécurité. Mussolini se soucie peu de la sécurité. Du moins pense-t-il que c'est là un thème « bourgeois » qu'il serait dangereux de répandre dans la foule; on sait que, par tempérament, les peuples (surtout ceux du Midi) sont déjà trop tentés de somnoler en chantant des romances. D'où l'importance (toute pragmatique dans l'idéologie fasciste) des thèmes héroïques et de la *vie dangereuse.*

Il en résulte que l'orchestration de la Propagande, par le comte Ciano, se distingue peu en apparence de celle où le Docteur Goebbels s'illustre si brillamment. Ici et là, il s'agit de créer un homme « nouveau », un « soldat » qui voie ses valeurs suprêmes, non dans l'ascèse, mais dans l'exaltation de la vie commune, et qui préfère la mort à l'humiliation nationale. Nous voici de nouveau aux antipodes de *Leviathan*, puisque la seule limite du Pacte, on l'a noté, c'est que le pactisant n'aliène en aucun sens son « droit à la vie », et que, pour

lini lui-même en conclusion de son *Prélude.* (Nous conservons les italiques là où le Duce a souligné de sa propre plume) : « Les peuples étant de nature changeante, il est aisé de les persuader d'une chose, mais il est difficile de les maintenir dans cette persuasion. *C'est pourquoi il convient de tout ordonner de telle sorte que lorsqu'ils ne croient plus on puisse les faire croire par force.* »

quelque raison qu'on la lui veuille ôter, il est justifié de résister à la réquisition de l'État. Rosenberg est parfaitement conscient de cette opposition lorsqu'il souligne, aux dernières pages de son *Mythe*, l'antagonisme entre le « courant logico-mécanique » (si profondément étranger à l'âme nordique) et cet autre courant « de croissance organique » qui vient de Herder et des Romantiques (découvreurs du *Volkstum*, de l'*âme populaire*) pour s'épanouir, mais sur un plan trop individualiste, dans la *Volonté de puissance* de Frédéric Nietzsche (1).

Ce qui n'est pour l'Italien que méthode gouvernementale devient chez l'Allemand une conception philosophique vraiment totalitaire, en ce sens qu'il la pousse jusqu'à ses conséquences extrêmes. Alors que Hegel incarnait dans l'État moins la Volonté immanente au groupe que la « réalisation de l'Idée morale » (2), l'Hitlérisme ne voit là qu'une survivance scolastique. La véritable vie n'est soumise à aucune forme de régulation éthique, elle ne se fige dans aucun organisme étatique, si souple qu'on le conçoive; elle appartient au *sang* lui-même. Le démocratisme biologique du IIIe Reich n'est pas un simple thème pour discours électoraux. S'il est vrai que, selon le mot de Carl Schmitt, toute activité est « politique en puissance », et que, par conséquent, le Chef ait droit de regard sur tout le comportement physique ou spirituel des *Volksgenossen*, il faut bien voir pourtant que l'État n'est que l'instrument, le « bras séculier (3) »

(1) *Mythus des zwanzigsten Jahrhunderts*, Munich, 1935, 78e édition, p. 691. Ailleurs (p. 335) l'auteur reproche à Schopenhauer de confondre volonté et instinct et de succomber ainsi à un pessimisme incompatible avec son beau type de penseur germanique.

(2) C'est la formule célèbre des *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*.

(3) L'expression est encore de M. Henri Jourdan, *op. cit.*

de la Communauté raciale. On sait que le *Volkstum*, étendu aux limites extrêmes du *Germanentum* et potentiellement de l'aryanisme, dépasse singulièrement les frontières politiques de l'État (ou des États) allemands. Le chef, en qui s'incarnent le Sol et le Sang, n'est chancelier du Reich que d'une façon pour ainsi dire secondaire et dérivée. *Medium* incomparable, il tire toute sa force d'un *consensus* biologique qui exclut toute idée de calcul, toute possibilité de Pacte social.

Ainsi, totalitaristes par principe, le fascisme et le national-socialisme présentent d'importantes différences, et ni l'un ni l'autre ne se rattachent directement ni indirectement au froid mécanisme du *Leviathan*. Quant au communisme russe, qui se rapproche de ces régimes par plus d'un aspect extérieur, nous pensons qu'en dépit de certaines simplifications polémiques, il ne saurait s'agir ici d'un *totalitarisme* de principe. Le point de départ de Marx n'est, en effet, ni individualiste ni sociologique; on pourrait dire, sans beaucoup forcer les termes, que c'est par fidélité à un personnalisme plus ou moins clairement défini dans ses œuvres de jeunesse (1) que l'auteur du *Capital* dénonce, dans l'organisation capitaliste du travail, une aliénation par le travailleur de sa substance d'homme « spirituel » (le mot n'y est pas sans doute, mais la chose peut-être, au moins virtuellement, alors qu'elle est exclue *a priori* par toutes les formes de fascisme). Dans le régime communiste tel qu'il le conçoit (Staline ne ferait aucune difficulté pour reconnaître

(1) Le lecteur sait assez toutes les limites de l'Humanisme marxiste pour qu'on soit dispensé d'y insister de nouveau. Cette note est peut-être nécessaire pourtant pour échapper au reproche d'une excessive sympathie à l'égard d'une philosophie expressément condamnée. Il s'agit moins de la réhabiliter que de marquer en quoi elle se distingue radicalement du véritable « totalitarisme ».

qu'on en est fort loin en U.R.S.S., et que, s'il n'est pas pure utopie, il ne s'édifiera que peu à peu), l'État ne doit plus jouer aucun rôle propre. Libéré de la servitude du profit, l'homme ne subira plus aucune contrainte étrangère. La communauté des travailleurs n'est ni l'abdication de l'homme-machine entre les mains d'une cité monstrueuse ni la croissance biologique d'une tribu de fourmis voraces.

Rêveries, dira-t-on. Du moins, quand on les interprète correctement, on voit qu'elles ne peuvent conduire qu'en se reniant elles-mêmes à l'oppression totalitaire des âmes et des corps (1). On le sait très bien, l'instinct de l'homme est de niveler; tous les régimes et tous les temps l'ont éprouvé, et les spiritualistes tout les premiers, soit au temps de la chrétienté médiévale, soit aux jours moins glorieux de la Restauration et de l'ordre moral. Si les chrétiens devaient, un jour, retrouver sur terre le *dominium* dont ils ont parfois mésusé dans le passé, souhaitons que la disgrâce qui est advenue au communisme leur serve au moins de leçon, et qu'ils s'épargnent à leur tour la honte ridicule d'imposer, par des mesures de basse police, l'épanouissement de la personne et l'amour fraternel.

MAURICE DE GANDILLAC.

(1) Sur l'application en U.R.S.S. des pires méthodes *fascistes*, les lettres de Victor Serge publiées récemment dans *Esprit* (1er juin, p. 435) apportent un témoignage direct et émouvant.

NOTES ET RÉFLEXIONS

La nationalisation des industries de guerre du point de vue international

La question de la nationalisation des industries de guerre est à l'ordre du jour. On nous annonce le dépôt prochain d'un projet de loi dans ce sens. Question de politique intérieure, s'il en fut. Les « marchands de canon » ont mauvaise presse. Ils furent malmenés dans les affiches électorales, avec les « deux cents familles ». Ils restent le thème de nombreux discours de militants du Front populaire. Et ils vont payer d'une déchéance certaine les méfaits qu'on leur reproche.

Est-il possible d'adopter dans une controverse passionnée une attitude impartiale se fondant sur une documentation internationale, inspirée du seul souci de la justice et de la paix ? C'est ce que nous voudrions tenter ici, en nous excusant à l'avance de tout ce que notre exposé aura forcément d'incomplet.



Avant d'aborder le fond même de notre sujet, nous voudrions essayer de définir ce que l'on appelle « industries de guerre ». La première pensée qui vient à l'esprit, c'est que, par cette expression, on entend les industries d'armes et d'explosifs de toutes sortes. Mais un avion de commerce peut être rapidement transformé en

avion de guerre ; un navire marchand devient sans grande peine un croiseur auxiliaire. Nous entrevoyons déjà les difficultés d'une définition précise.

Allons plus loin. Considérons, par exemple, la fabrication des explosifs. Les produits basiques employés à cette fabrication servent tout aussi bien à celle... des bas de soie ou des parfums. Les matrices servant à fabriquer les puissantes hélices des grands transatlantiques peuvent être également utilisées pour celles des canons de très gros calibre.

Une charrue automobile, cette arme de la paix par excellence, — les armes ne doivent-elles pas être transformées en socs de charrues ? — constitue un excellent prototype de char d'assaut.

Autre aspect du problème. Les industries dites « de guerre » ne travaillent pas uniquement pour la guerre. Lequel de nous n'a pas tourné, et ne tourne pas encore avec délices, le catalogue de la Manufacture d'armes et de sports de Saint-Étienne ? Nous y voyons, avec des fusils, toute sorte d'instruments qui n'ont rien à voir avec des armes. On nous a dit, d'ailleurs, qu'en cas de guerre une grande partie des usines seraient — comme en 1914 — mobilisées pour travailler à la défense nationale.

Ce ne sont là que quelques faits pris au hasard, mais qui parlent d'eux-mêmes.

Seuls les grands pays industriels — je n'ai pas écrit « les grandes puissances » — possèdent une industrie de guerre digne de ce nom. Or ces grands pays se limitent en Europe, à part les grandes puissances, à la Belgique, à la Suisse, à l'Espagne, la Suède, la Pologne, la Tchécoslovaquie. Retenons ce fait, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir, car il est d'importance.

Les industries de guerre sont à la fois nationales et

privées. Le grand reproche formulé contre les industries privées de guerre est que celles-ci, par leur accumulation des capitaux nécessaires à l'acquisition et à l'entretien de machines particulièrement coûteuses, représentent presque « un État dans l'État ». Le Comité des forges, le Creusot, seraient devenus des puissances occultes, agissant sur la presse, sur le parlement même, en vue de mener des campagnes de panique internationale conduisant à intensifier les armements et... à accroître les dividendes des actionnaires.

Sont-ce là images d'Épinal *ad usum plebis* ? Une puissance occulte reste par définition une puissance cachée, et, si l'on tient à rester impartial, on ne saurait faire état d'informations publiques sur des puissances cachées. Une telle association de mot jure à priori.

On peut cependant faire état d'un texte contresigné par trente-deux puissances, qui s'appelle le Pacte de la S.D.N., et dont l'article 8, alinéa 5, est ainsi rédigé :

Considérant que la fabrication privée des munitions et du matériel de guerre soulève de graves objections (*sic*), les membres de la Société chargent le Conseil d'aviser aux moyens propres à en éviter les fâcheux effets (re*sic*), en tenant compte des besoins des membres de la Société, qui ne peuvent pas fabriquer les munitions et le matériel de guerre nécessaires à leur sûreté.

Dès 1921, un organisme technique de la S.D.N., la Commission temporaire mixte pour la réduction et la limitation des armements, fut chargé d'étudier les moyens d'appliquer l'article 8 du Pacte. Parmi les membres de cette Commission figurait, en qualité de délégué ouvrier, un homme qui a beaucoup fait parler de lui dernièrement, M. Léon Jouhaux, secrétaire général de la C.G.T. Il y a de grandes chances pour que le projet de nationalisation des industries de guerre, qui va être déposé par le gouvernement, porte la marque de M. Jouhaux.

La thèse ouvrière tendait, en effet, à la suppression des industries privées de guerre par leur nationalisation

complète. Elle estimait qu'une industrie qui sert à la guerre, acte national par excellence, ne devrait pas comporter de profits pour des particuliers, alors qu'elle ne comporte que des privations et des souffrances pour la collectivité.

A quoi s'opposait une autre thèse, qui disait en substance : les pays qui ne peuvent fabriquer eux-mêmes les munitions et le matériel de guerre nécessaires à leur sûreté seraient, si la fabrication privée était abolie, obligés de s'adresser à des États étrangers, seuls fabricants désormais, et s'exposeraient ainsi à subir les conditions politiques que pourraient leur imposer ces États, et à aliéner leur indépendance. La concurrence entre l'industrie publique et l'industrie privée permet au contraire à ces pays de conserver leur indépendance.

Tout en écartant le projet ouvrier, la Commission reconnut cependant dans son rapport que des sociétés de fabrication d'armes auraient cherché à soudoyer des fonctionnaires aussi bien dans leurs pays que dans des pays étrangers, répandu de faux rapports sur les programmes militaires et navals de différents États, afin de provoquer des augmentations dans les dépenses d'armements, cherché à influencer l'opinion publique en contrôlant les journaux de leurs propres pays et de l'étranger, organisé de véritables combinaisons internationales grâce auxquelles la course aux armements a été précipitée en jouant d'un pays contre l'autre, enfin organisé de véritables trusts internationaux des industries de guerre, qui ont contribué à l'augmentation du prix des armements vendus aux différents gouvernements.

Le réquisitoire était sévère. Mais la seule peine prévue était l'institution de licences d'exportation des armes et munitions, ainsi que le contrôle par l'État des comptes des industries, la publicité de leur situation financière, et des clauses propres à empêcher les fabricants d'agir sur l'opinion publique.

Le groupe ouvrier à la Commission préconisa alors l'internationalisation du contrôle, ainsi que les moyens

propres à empêcher les fabricants d'armes à agir sur l'opinion publique par la presse.

Un avant-projet de convention, basé sur le système de licences d'exportation, fut établi en 1926 par un comité du Conseil. Il servit de base à une Commission spéciale qui se réunit en 1927, mais au sein de laquelle se développa une controverse entre partisans du contrôle de la fabrication privée et de celle de l'État et partisans du seul contrôle de la fabrication privée. Le projet mis sur pied par la Commission spéciale ne trancha pas cette controverse, et il marqua, en outre, un recul sur l'avant-projet de 1926, en ce sens qu'il laissait de côté toute clause tendant à éviter l'influence des « munitionnaires » sur l'opinion publique par la voie de la presse. Une seconde session de la Commission ne permit pas de faire disparaître les divergences qui s'étaient manifestées au cours de la première. On piétinait donc sur place, et même on était revenu en arrière, et l'assemblée de 1929 ne put que constater l'échec de la Commission.

La question fut reprise à la Conférence du Désarmement de 1932, et renvoyée à la Commission générale de cette Conférence, qui n'eut pas le temps de l'aborder. Elle fit l'objet d'études techniques de la part de commissions, mais aucun projet nouveau de convention n'a été élaboré.



La France donne l'exemple en décidant de nationaliser les fabrications des armes et des munitions. Elle donne l'exemple, mais une telle mesure appelle des réserves.

La première réserve, que nous avons indiquée, consiste dans le vague même de la notion : « industries de guerre ». L'État ne sera-t-il pas amené aussi à nationaliser des entreprises qui travaillent indirectement pour la guerre ou qui, en temps de guerre, seraient réquisitionnées pour ce travail ?

La seconde découle de la remarque déjà faite. Des États ne possédant aucune industrie de guerre, nationale ou privée, seront incités pour leurs commandes à s'adresser à l'industrie privée d'autres pays pour échapper à une certaine tutelle politique qu'ils pourraient redouter de la part de l'État français. D'où une perte sèche pour notre industrie.

La véritable solution consisterait à *internationaliser les industries de guerre, publiques ou privées.* Mais la nationalisation préalable s'impose, et même si elle était générale, le passage à l'internationalisation serait facilité mais ne s'imposerait pas nécessairement.

La France a donné l'exemple, malgré les inconvénients qui peuvent en résulter pour elle. Notre satisfaction serait plus vive si nous étions assuré que cet exemple serait suivi à bref délai, et que les inconvénients inhérents à cette mesure unilatérale de notre part disparaîtraient bientôt.

André-D. Tolédano.

La révolution à refaire

Dans un long avant-propos (pp. 1-69), M. André Tardieu résume sa carrière et fait connaître les raisons pour lesquelles, renonçant aux fonctions parlementaires, il entend se consacrer désormais à l'action d'écrivain politique; du récit de ses actes gouvernementaux nous retiendrons surtout quelques indications, d'un rappel toujours opportun, sur les conditions faites au travail gouvernemental par le jeu actuel des institutions parlementaires : en raison de l'instabilité ministérielle, tout gouvernement est contraint de poursuivre, souvent à son corps défendant, les projets de ses prédécesseurs, tandis qu'il lui est interdit de conduire ses propres projets au terme de leur exécution; au cours de ses deux premiers cabinets, d'une durée totale de treize mois, M. André Tardieu a dû « subir, en 329 séances, le dépôt de 327 interpellations et de 62 questions ; discuter la fixation de 101 d'entre elles; en discuter, au fond, 93, plus 62 questions... monter 172 fois à la tribune et poser 60 fois la question de confiance... ». On ne saurait s'étonner que l'auteur, en ces pages préliminaires, ait à cœur de justifier sa conduite d'homme d'État; dans l'ensemble de l'ouvrage, les traits de polémique partisane, moins nombreux qu'on n'aurait pu s'y attendre de la part d'un homme soumis lui-même à tant de critiques passionnées, ne peuvent que nuire à la portée d'une entreprise qui veut être philosophique.

Car ce livre est d'intention philosophique; il a pour objet l'application historique des principes dont se réclame le régime démocratique; l'idée générale en est claire : la pratique de notre démocratie est en contradiction perpétuelle avec ses principes; l'idéologie régulatrice de la pensée poli-

(1) André Tardieu, *La révolution à refaire* I. *Le souverain captif*, in-8 de 282 pp., Paris, Flammarion, 1936.

tique française n'exerce aucune régulation effective sur la vie politique française; le régime est condamné à la déchéance par un mensonge constitutionnel. Montrons, par quelques exemples, comment se développe cette idée.

La Révolution est faite au nom de la *liberté*, et son premier geste est d'abolir les libertés collectives qui limitaient, sous l'Ancien Régime, l'arbitraire du pouvoir; toutes les libertés individuelles sont suspendues par la Convention; la Troisième République mène une guerre acharnée contre la liberté de conscience; les mesures d'exception prises en 1872 contre l'Internationale, la loi de 1894 tendant à réprimer les menées anarchistes, la loi de 1936 sur les groupes de combat et milices privées sont autant d'atteintes à la liberté d'association; la liberté de la presse, la liberté des contrats, du commerce et de l'industrie ne sont pas moins malmenées par les lois républicaines.

La Révolution se déclare *égalitaire* autant que libérale ; pourtant ses lois électorales — « sauf une qui jamais ne fut appliquée » — sont censitaires ; en 1850, une loi républicaine, en changeant les règles du domicile, supprime trois millions d'électeurs ouvriers; la Troisième République demeure obstinément hostile au vote des femmes, maintient l'inégalité des circonscriptions électorales, réduit les minorités à l'impuissance; elle répartit les impôts de telle sorte que la majorité ne paye pas tandis que la minorité paye trop; la faveur abolit l'égalité devant les emplois.

Enfin l'idée de la *souveraineté populaire* a été constamment réduite au rôle de fiction. Nos institutions n'ont jamais admis le referendum ; sur 40 millions de Français, 11 millions et demi, soit 28 % seulement, possèdent le droit de suffrage; si l'on tient compte des abstentions, qui se sont élevées parfois au taux de 31 %, la majorité qui décide de la vie politique de la nation pourra être réduite à 4 millions d'électeurs; grâce à l'inégalité des circonscriptions, le nombre des suffrages non représentés est toujours supérieur à celui des suffrages représentés; lorsqu'une loi ne réunit que le minimum réglementaire de voix, les députés qui la font ne représentent guère qu'un million de suffrages; le parlement, dans les périodes de crise, se démet de ses prérogatives au bénéfice du pouvoir exécutif; l'oligarchie des comités et des puissances financières joue le rôle décisif dans les formations électorales; qu'il s'agisse de politique extérieure

ou de politique intérieure, la France n'a « rien su ni rien voulu » des événements qui composent sa vie nationale depuis un siècle et demi.

La philosophie politique trouvera dans cette critique, qui témoigne d'une érudition étendue et précise, d'excellents matériaux pour le développement de la théorie des régimes. Si l'on considère, au contraire, le côté formel du livre de M. Tardieu, si l'on se propose d'apprécier l'efficacité et la valeur de sa critique de la démocratie, il nous paraît difficile de contester que cette critique soit dans une large mesure incertaine et décevante, en raison même du point de vue adopté par l'auteur. « Je commencerai donc..., écrit-il, par l'étude des principes. Tant d'autres les ont critiqués dans leur valeur idéologique que, pour les étudier, à mon tour, j'essaierai plutôt de les saisir dans leur application historique. Ils sont ce qu'ils sont. Mais quelle est leur relation avec les faits ? Si je m'attache à celui qui les résume tous, le principe de la souveraineté du peuple et de la volonté générale, basé sur la liberté et l'égalité, c'est cette relation que je m'efforcerai d'atteindre. Le principe mène-t-il réellement notre vie publique ? Ou ne la mène-t-il point ? Le peuple est-il vraiment souverain ? » (P. 65.) Voilà qui est fort net. Les principes de la démocratie française sont pris comme des données idéologiques, — assez imprécises d'ailleurs —, et ne sont l'objet d'aucune critique dans leur valeur et leur portée de principes; j'ignore ce que vaut le principe de la souveraineté populaire : dès lors je ne puis savoir si je dois blâmer la démocratie française de lui avoir été largement infidèle ou, au contraire, l'en féliciter. La plupart du temps, M. Tardieu paraît l'en blâmer et semble se poser en défenseur des principes officiels de la démocratie contre la sophistication démocratique; mais quand il nous rappelle que le Parlement n'hésite pas à se dessaisir d'une partie de ses prérogatives si le salut de l'État l'exige, nous ne pouvons que trouver cela très bien, et c'est aussi, sans aucun doute, l'avis de M. Tardieu. Son livre établit au mieux que les principes de souveraineté populaire, de liberté et d'égalité, dès qu'on leur prête la valeur de principes absolus, sont constamment violés par le régime démocratique; nous ne pouvons douter qu'ils ne soient pareillement violés par tout autre régime, pour la simple raison que de tels principes, s'ils sont érigés en absolu, sont de parfaites

absurdités destinées à se faire battre en brèche par les exigences de la vie. On pourrait établir avec tout autant de succès que le principe de la souveraineté royale n'a été nullement sauvegardé par la monarchie de Louis XIV : il suffirait de dresser la liste des innombrables résistances que rencontrait la volonté du roi. De telles analyses ont pour principal résultat de convaincre d'absurdité ceux qui confèrent à la souveraineté humaine, populaire ou royale, à la liberté humaine, à l'égalité des hommes, ou encore à leur propriété, le caractère d'absolu qui ne convient qu'aux noms divins. La critique de notre démocratie serait autrement efficace si l'on s'appliquait à étudier le sort qu'elle fait aux justes libertés — mais il aurait fallu définir les justes libertés, avec l'indice de relativité et de variabilité qu'elles impliquent —, aux formes d'égalité nécessaires ou souhaitables — mais il aurait fallu établir en quel sens, sous quels rapports, dans quelle mesure, l'égalité entre les hommes est chose nécessaire ou souhaitable —, à la souveraineté populaire entendue en un sens acceptable — mais il aurait fallu dire en quel sens l'idée de souveraineté populaire est acceptable. M. Tardieu s'est proposé d'étudier la relation des principes aux faits : mais tandis que la signification des faits qu'il cite est généralement claire, la signification des principes qu'il rappelle est constamment chargée d'équivoques.

Yves Simon.

A TRAVERS LES REVUES

Dans **Credo**, l'organe de la Fédération Nationale Catholique, sous la plume de M. Le Cour-Grandmaison, député de la Loire-Inférieure, nous trouvons d'excellentes remarques à propos des dernières élections :

> ... Que l'ordre établi ne représente pas, pour les catholiques, une citadelle à défendre coûte que coûte; dans la mesure même — et elle est, hélas! large — où il est entaché d'égoïsme et d'injustice, « l'ordre » social actuel représente pour nous un « *désordre* » à corriger, et l'aspiration confuse des masses vers une cité meilleure doit bénéficier non seulement de notre sympathie platonique, mais de notre plus actif concours.
>
> La Providence n'a peut-être permis le succès du communisme que pour secouer notre torpeur et nous rappeler ce devoir.

Pratiquement, que pouvons-nous faire ? — Il serait vain de vouloir ramener à l'unité les préférences politiques des uns et des autres, mais

> ces divergences respectées, les événements fournissent à tous ceux qui repoussent la primauté du politique une occasion de se regrouper.

Oui, mais dans quel esprit ? Voici la réponse, excellente, du vice-président de la F.N.C. :

> La mission des catholiques change de forme; il ne s'agit plus simplement de conserver, mais de rebâtir; il ne s'agit plus seulement de défendre, mais de reconquérir.
>
> Changement d'attitude — qui ne touche en rien à la doctrine ni aux principes —; peut-être aurions-nous profit à réfléchir, les uns sur l'importance de ce changement, les autres sur ses limites, et nous trouverions-nous, au terme de cet examen, plus rapprochés que nous ne pensions l'être.

Au surplus, pour cette œuvre de regroupement, point n'est besoin de rompre avec nos devanciers :

> N'opposons pas notre mission à la leur... nous ne sommes, comme eux-mêmes, que les ouvriers successifs d'une grande œuvre...

C'est exactement ce que rappelait M. Faivre d'Arcier dans *La Vie Intellectuelle* du 25 mai dernier. Et la double conclusion de M. Le Cour-Grandmaison sera aussi la nôtre...

> Prendre conscience de l'impossibilité de conserver tel quel l'ordre social actuel...
>
> ... Apporter aux reconstructeurs de la cité un concours décisif.

HISTOIRE

JOSEPH HOURS. *Les catholiques et l'histoire.*

Que la contemplation de l'éternité ne détourne pas les catholiques de l'histoire temporelle : ils se priveraient ainsi d'une leçon bien nécessaire à leur vie chrétienne.

J. MADAULE. *L'essor de la philosophie nouvelle au XVIe siècle.*

Ce XVIe siècle, tout proche de nous par ses divisions et ses luttes, il est de grand profit de l'étudier : n'a-t-il pas donné naissance à l'esprit de Machiavel, à celui d'Erasme et à celui de Thomas More, « trois attitudes permanentes en face des problèmes que pose le gouvernement des hommes »? Pour nous aider dans nos recherches, il n'est de meilleur guide que la thèse de Pierre Mesnard, philosophe et historien tout à la fois.

ROBERT RICARD. *Un livre sur Madrid.*

La remarquable étude de Paul Guinard.

É. DERMENGHEM. *Martinès de Pasqually et les Elus Coëns du XVIIIe siècle.*

La bien curieuse histoire des francs-maçons mystiques du XVIIIe siècle.

GILBERT GADOFFRE. *Joseph II*

ou « le despotisme éclairé ».

Les catholiques et l'histoire

Nul n'a perdu le souvenir de la vigoureuse attaque menée par M. Paul Valéry contre l'histoire. Il lui reprochait d'inciter les hommes d'action à reproduire telles quelles, en toutes circonstances, les solutions de jadis, en d'autres termes, de fermer leur esprit au spectacle de la vie universelle et de l'écoulement continuel des choses. La conclusion s'imposait d'elle-même : les futurs politiques devaient se garder avant tout d'étudier le passé.

Tout n'est pas faux dans cet amusant paradoxe. Il est possible, en effet, en histoire comme en toute autre discipline, de s'attacher à la lettre plus qu'à l'esprit et d'entasser les faits en sa mémoire sans avoir acquis pour autant le sens historique, d'avoir, en un mot, retiré de ses études plutôt des connaissances qu'une culture.

Le monde catholique, faut-il l'avouer, ne nous paraît pas exempt de ce travers. Il n'a jamais manqué d'érudits, et l'on y garde avec piété le souvenir des événements du temps jadis; on peut douter cependant que l'histoire, pour lui, représente vraiment une culture.

On pourrait, à cela, trouver bien des raisons, et d'abord que la contemplation familière des choses éternelles et invisibles détourne d'accorder trop d'importance à ce qui passe et tombe sous les sens. « Le siècle, le temporel », autant de mots qui, dans le langage de l'Église, ne sont guère pris en bonne part. On comprend sans peine que leur étude attire peu les esprits. A quoi bon saisir le sens de ce torrent qui sans cesse roule devant nos yeux, entraînant vers le néant du passé des masses de faits enchevêtrés ? Ne suffit-il pas d'en isoler au passage quelques-uns, choisis parmi les plus remarquables et susceptibles d'illustrer un enseignement philosophique ou moral ?

Peut-être ceux qui pensent ainsi ont-ils oublié que l'his-

toire n'est pas un spectacle, mais une vie, la vie même de l'humanité réalisant ses destinées sous le regard divin; l'histoire n'est donc pas achevée, nous-mêmes en sommes partie intégrante, et, comme tant d'autres, nous sommes charriés par le torrent; de toutes parts, l'histoire nous entoure; elle est même au dedans de nous; notre langue, notre éducation, nos mœurs, le cadre familier de notre existence, le paysage même et l'aménagement du sol où nous vivons, tout cela, qui a pénétré en nous au point de former notre âme et d'être partie de notre personnalité, tout cela est héritage du passé, et l'ignorer c'est nous ignorer nous-mêmes.

Or, l'ignorance ne peut qu'asservir. Nous sommes d'autant moins libres à l'égard du passé que nous le connaissons plus mal. Ce ne sont pas les peuples instruits qui cultivent les préjugés et les haines héréditaires, et ceux qui répètent machinalement à travers les siècles les gestes transmis par les ancêtres sont précisément les plus ignorants.

Pour qui ignore l'histoire et vit dans un présent perpétuel, le sens du changement s'émousse et aussi celui du contingent. Tout ce qui l'entoure lui paraît également nécessaire. L'institution la plus particulière, la moindre coutume locale prennent alors un caractère d'éternité. N'avons-nous pas vu trop souvent, faute de connaissances historiques, les chrétiens de diverses provinces entourer le germe de la révélation du Christ d'une sorte de gangue épaisse, faite des traditions et des coutumes du temps, et au milieu de laquelle le germe vivant court le risque d'être étouffé ?

L'existence de tel saint local, l'authenticité de tels objets finissent par être mal distinguées des dogmes, et ainsi vont les choses, jusqu'au jour où, au Mexique ou en Espagne, surgissent de terribles lendemains. Comment s'empêcher de penser qu'un sens historique plus sûr aurait permis, dans ces divers pays, de faire à temps les distinctions nécessaires et de maintenir dans toute sa pureté le message chrétien ?

Tâche importante, qui exige à elle seule une attention de tous les instants et qui pourtant ne saurait suffire. Ce message ne nous a été confié, en effet (et à chacun de nous en particulier), que pour être transmis. Cela suppose qu'on s'est intéressé à son auditoire et qu'on a pris soin de lui parler une langue qu'il pût entendre.

Là encore, l'histoire intervient, et non par la masse des connaissances, mais par le tour qu'elle donne à l'esprit, par

le sens qu'elle lui fait acquérir de la continuité et de l'écoulement du temps.

Le temps est la matière première de l'histoire; l'historien ne pense que dans le temps : toute question, tout problème, toute institution, tout être, lui apparaissent à un moment de leur évolution, et en parler, c'est, pour lui, d'abord en faire l'histoire.

A suivre ainsi l'évolution des sociétés ou des hommes, à descendre avec eux le cours du temps, à les voir agir et vivre, il prend conscience de l'originalité irréductible de chacun d'eux : cette originalité, il apprendra bientôt à la respecter et à reconnaître en elle une providentielle vocation. Il perd le goût de réduire, par une pression extérieure, à l'uniformité des coutumes et des goûts ces formes innombrables de vie dont la richesse déconcerte d'abord. En face de l'esprit scientifique attaché trop exclusivement au général, il maintient le goût du concret indispensable à l'action.

Il est très vrai, en un certain sens, que l'histoire n'enseigne rien : elle n'aboutit, en effet, nécessairement à aucune conclusion déterminée, pas plus qu'une bonne lorgnette n'impose à l'œil un spectacle quelconque; mais de même qu'un instrument d'optique rend plus sensibles les détails de l'objet sur quoi on le braque, la vue des actions humaines en des circonstances infiniment diverses permet à celui qui s'y efforce de connaître mieux l'homme.

JOSEPH HOURS.

L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle (1)

C'est un ouvrage monumental que, sous ce titre, vient de nous donner M. Pierre Me nard, poitevin. Monumental non seulement par ses dimensions matérielles ; non seulement par l'étendue et la diversité de son objet ; mais encore et surtout par l'importance exceptionnelle de ses découvertes et de ses conclusions. Si j'ai tenu à souligner que Mesnard est poitevin, c'est parce que le Poitou a tenu dans l'histoire intellectuelle et spirituelle de notre pays, à l'époque de la Renaissance et de la Réforme, un rôle de premier plan, et qu'on peut supposer sans arbitraire que le climat poitevin est pour quelque chose dans la sérénité lucide et l'ample rigueur d'une pensée qui embrasse avec une égale compréhension les doctrines les plus diverses, voire les plus opposées, et les ordonne sans les défigurer dans les lignes simples et grandioses d'une architecture harmonieuse. Par définition, une thèse doctorale doit être un chef-d'œuvre, au sens que donnait à ce terme le vocabulaire des anciens métiers. Telle est la thèse de Mesnard, où l'aisance de l'expression ne doit jamais nous dissimuler l'extrême difficulté des problèmes, l'énormité de la recherche et la pertinente nouveauté des conclusions.

Quoi de plus foisonnant et de moins ordonné en apparence que la pensée politique d'un siècle qui commence

(1) Un vol., Paris, Boivin, 1936.

avec Machiavel et se termine avec Suarez, après avoir subi tour à tour et conjointement la poussée de la Renaissance et l'ébranlement de la Réforme? Complexité qui ne fait que traduire aux esprits l'incroyable complication d'un état politique et religieux auquel l'histoire ne connaît pas de précédent. Enivrement de l'antiquité retrouvée; République chrétienne déchirée pour des siècles; menace turque sur le Danube et en Méditerranée plus pressante que jamais; découverte d'un monde nouveau; effort de tous les peuples européens pour retrouver la ligne de leur destin; première apparition du capitalisme; tels sont les principaux éléments du problème religieux, éthique, politique et social que les penseurs de l'époque avaient à poser et à résoudre. Mesnard a raison de dire que c'étaient là les conditions les plus favorables, non seulement à l'essor, mais à la naissance de la philosophie politique. A ceux qui croient une telle philosophie contradictoire dans son principe, il démontre le mouvement en marchant. Aucun de ceux dont il analyse les œuvres avec une merveilleuse lucidité, même pas Thomas Morus, en dépit des apparences, ne sont de purs théoriciens qui travaillent dans l'abstrait; pas un non plus, ni même Machiavel, qui se borne à une simple description des faits et se cantonne dans l'empirisme pur. Il n'y a pas de politique digne de ce nom qui ne suppose une philosophie de l'homme et de l'histoire. Si bien que Mesnard a dû être, non pas tour à tour, mais ensemble, philosophe et historien. Il ne serait pas difficile d'extraire de son livre une solide et profonde histoire du siècle qu'il étudie, et rarement on avait décrit avec tant de force les vicissitudes de la pensée engagée.

Nous ne pouvons ici le suivre dans le détail de ses analyses minutieuses et exhaustives. Si le lecteur veut savoir quel fut le triple aboutissement de la Renaissance dans l'ordre politique, il doit se reporter aux chapitres si harmonieux sur Machiavel, Érasme et Morus. On a pu lire, d'ailleurs, dans *La Vie Intellectuelle*, quelques-unes

des pages consacrées à Érasme (1). Et l'on s'est rendu compte, sans doute, que de telles recherches sont rien moins qu'inactuelles. L'esprit de Machiavel, celui d'Érasme et celui de Morus, ne les rencontrons-nous pas à chaque pas? Il y a là, je crois, trois attitudes permanentes en face des problèmes que pose le gouvernement des hommes. La sagesse de Mesnard a été de les comprendre en se gardant tout de même d'un enthousiasme irréfléchi et d'un dénigrement vain. Et cependant, il n'est pas difficile d'apercevoir que la pensée d'Érasme est celle qui lui paraît tout ensemble la plus juste et la plus féconde.

Avec Luther, l'atmosphère change, et c'est comme si nous sautions brusquement dans un autre monde. Rien n'était plus malaisé que de définir et d'ordonner cette pensée bouillonnante qui, à partir de certaines illuminations, se modèle sur l'événement et réagit avec violence et brutalité devant les désordres qu'elle a soulevés. L'âpre revendication contre Rome de la liberté chrétienne et de l'indépendance du pouvoir civil aboutissant, d'une part, au déchaînement des instincts germaniques, et, d'autre part, à une apologie du glaive, aussi éloignée de Machiavel que l'Allemagne l'est de l'Italie, c'est un tableau plein de mouvement et d'enflures, d'hyperboles et de prophéties, qui ne nous renseigne pas seulement sur la véritable pensée du grand Réformateur, mais encore sur le sombre et puissant génie de sa race. La violence de Luther s'oppose autant qu'il est possible à la sagesse d'Érasme. Ce que celle-ci unissait, celle-là le déchire et le divise. La révolution luthérienne a été la première sécession de l'Allemagne. Cependant, Calvin, parti des mêmes principes, essaie de reconstruire. Mesnard ne s'est pas précisément livré à l'exercice, classique dans les Facultés de théologie protestante, d'un parallèle entre les deux réformateurs. Et pourtant, lorsqu'on lit son livre, la comparaison s'impose, qui n'est pas seule-

(1) Cf. *Vie Intellectuelle* du 25 février 1936.

ment celle de deux pensées, mais aussi, dans une certaine mesure, celle de deux peuples. Plus radicale que Luther dans l'ordre religieux, la pensée de Calvin, dans l'ordre politique, apparaît parfois singulièrement proche de celle d'Érasme. Il a, lui aussi, tenté de refaire, autour de l'Église réformée, la République chrétienne dont le souvenir et le regret hantaient encore bien des esprits. Nous savons pour quelles raisons historiques la tentative a échoué. Mais ce ne sera pas un des moindres mérites du catholique Mesnard d'avoir rendu pleine justice au Réformateur de Genève. Et d'avoir montré en lui l'initiateur, peut-être involontaire, d'un mouvement démocratique qui aboutit à la révolte des Pays-Bas, tandis que, chez nous, ses pires adversaires de la seconde Ligue apparaissent animés du même esprit.

La pensée politique polonaise au XVIe siècle est, pour les Français, un domaine à peu près inexploré. Mesnard s'y est courageusement engagé, et, grâce à lui, nous savons à présent tout ce que la conscience polonaise et la pensée européenne doivent à des hommes tels qu'Orzechowski et Modrzewski. Partis de principes aussi opposés que possible, ils aboutissent à une apologie de la légalité, d'où l'on pourrait tirer le plus valable fondement de la démocratie, qui est la souveraineté du droit. Nous trouvons encore les mêmes tendances dans le fameux pamphlet de La Boëtie : *Contr'un*. Cependant, quelques penseurs ne se résignent pas à l'effroyable division des hommes, division politique et division religieuse, qui ne peut engendrer que guerres et que ruines. C'est le cas de Guillaume Postel, qui rêve pour la France d'une monarchie universelle, où se réconcilieraient la Croix et le Croissant. Il est curieux de voir ainsi justifiée par une espèce d'Utopie la politique d'alliance pratiquée par le Roi très-chrétien à l'égard du Grand Seigneur. Que le Grand Projet de Postel ne fût pas viable, c'est l'évidence même. Il n'en reste pas moins la suprême manifestation de l'esprit renaissant à l'heure où le nationalisme et la

division religieuse dominent par toute l'Europe. Avec l'Espagnol François de Vitoria, moine dominicain, se précise l'idée de souveraineté, l'un des acquis les plus certains de la pensée politique au XVIe siècle. Mais le triomphe de cette idée, qui est une des pièces maîtresses de la politique classique, marque l'effacement définitif des grandes aspirations universalistes, que l'humanisme du début du siècle avait héritées du Moyen Age.

Mesnard accorde une juste importance à la synthèse tentée par Jean Bodin dans *La République*. Cet ouvrage, difficilement accessible, est un des plus grands efforts qui aient été tentés par la pensée politique pour prendre une pleine conscience des réalités qu'il n'est au pouvoir de personne de supprimer, tout en aboutissant à une construction harmonieuse et juste. « La doctrine bodinienne, partie de l'observation des faits, s'achève en un élan mystique. » On voit combien peut être injuste le rapprochement, où plusieurs modernes se sont complus, entre Bodin et Machiavel. En fait, Bodin est « le créateur de la Méthode comparative et le fondateur de la Politique expérimentale ». Nul n'a mieux aperçu que lui l'opposition du fait et du droit. Mais ce n'est là qu'une opposition apparente, et la tâche du législateur doit être précisément de concilier ces deux pôles de la réalité politique. A la fin de ce siècle rempli de déchirements, Jean Bodin, en 1576, au moment où son pays est encore en pleine crise, fort de l'expérience de l'histoire, opère une « magnifique synthèse entre les nécessités manifestes de la société politique et les exigences imprescriptibles de la moralité chrétienne ». Il ne serait pas exagéré de considérer la construction de Bodin comme l'aboutissement de la pensée et de l'expérience de son siècle.

Cependant, Bodin ne termine pas le siècle. Après lui, de nouveaux efforts de synthèse vont être tentés, soit dans l'atmosphère du « Siècle d'or » espagnol, soit dans l'enthousiasme de la civilisation calviniste rhéno-néerlandaise. D'un côté, c'est Johannès Althusius, de l'autre, ce

sont les Jésuites Mariana et François Suarez. Ce qui rend particulièrement remarquable l'œuvre d'Althusius, c'est qu'il concilie avec l'humanisme les plus vieilles conceptions du droit germanique et qu'il définit ainsi une espèce très originale de démocratie née de la *coalescence* de corps sociaux intermédiaires. En lui aussi se rejoignent dans l'harmonie les tendances luthériennes et les calvinistes. Dans la synthèse imparfaite de Mariana, on trouve tout ensemble un humanisme de forme qui rappelle Érasme, un nationalisme qui nous avertit que l'heure des grands projets à la Guillaume Postel est passée, enfin un cléricalisme par où nous sommes plongés dans l'atmosphère de la Contre-Réforme. Avec Suarez, les plus hauts principes de la théologie traditionnelle s'accordent avec la réalité concrète. Il retrouve la notion de bien commun qu'avaient déjà dégagée les scolastiques, et en particulier saint Thomas, et il fonde sur elle la souveraineté de l'État. Il établit sur la doctrine du pouvoir indirect la règle des rapports entre l'Église et l'État. Enfin il esquisse, par la théorie du droit des gens, un ordre international qui se superpose harmonieusement aux souverainetés nationales.

Lorsque Mesnard, dans sa conclusion, jette sur le chemin parcouru un regard en arrière, ce n'est pas la confusion ni le chaos qui se dégagent de son étude. A travers tant de doctrines diverses, trois théories essentielles se sont forgées peu à peu, qui demeureront l'apport essentiel du XVI[e] siècle : la théorie de l'État, la théorie de la souveraineté et la théorie de la communauté internationale. Deux grands courants se dessinent : l'un réaliste, qui va de Machiavel à Jean Bodin, et qui se modèle sur l'expérience des faits ; l'autre idéaliste, dont Thomas Morus est l'expression la plus parfaite, et qui tendrait à transformer le réel selon les normes de l'idée. Mais il apparaît bien que ces deux courants, loin de s'opposer, se complètent. A certains égards, on pourrait considérer l'œuvre d'Érasme comme la première synthèse qui en ait

été tentée; l'œuvre de Calvin et de ses disciples, au milieu du siècle, comme la seconde, et celle de Suarez comme la dernière. Ainsi, de l'humanisme au classicisme, tout s'ordonne et s'apaise, et il n'est pas jusqu'au bouillonnement luthérien qui ne finisse par couler entre des rives bien tempérées.

Comme Mesnard a décrit ses héros, voici que j'ai essayé de le décrire lui-même. Je ne me dissimule pas toute l'imperfection de cette revue trop rapide. Qui ne peut marquer les nuances et les subtiles distinctions, en pareille matière, manque son but. Je ne crois pas me tromper, toutefois, en disant que l'esprit d'Érasme traverse d'un bout à l'autre ce vaste ouvrage. Esprit de sagesse et de conciliation, qui ne dissimule pas les différences ou les oppositions, qui reconnaît à la fois les résistances de la matière et les exigences de l'idée, qui recueille le miel de la sagesse antique en adhérant toujours plus étroitement à l'Évangile. Esprit politique, dans le sens le plus haut et le plus plein du terme, si la politique, qui est art beaucoup plus que science, consiste précisément à faire sortir le droit des contrastes de la réalité et à dégager l'ordre légal, qui oblige sans contraindre, du désordre apparent des appétits humains. Le bel équilibre du XVIe siècle finissant ne tardera pas à être brisé dans des sens divers. D'abord, dans le sens de l'absolutisme monarchique; puis avec les constructions aventureuses du XVIIIe siècle. Il n'en faut remercier Mesnard que davantage d'avoir brossé cette vaste fresque. En nous montrant de beaux exemples d'une sagesse politique à laquelle son style et son goût s'accordent, il a fait, dans les temps troublés que nous vivons, acte de bon citoyen, non moins qu'œuvre d'historien et de philosophe.

JACQUES MADAULE.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Un livre sur Madrid

Les touristes réduisent trop souvent l'Espagne à l'Andalousie. De même, ils réduisent trop souvent Madrid au musée du Prado. Et cependant Madrid est autre chose qu'un cadre mort. Elle existe par elle-même, et elle est très vivante. Toutes les villes ont une personnalité, indépendante des musées et des monuments qu'elles renferment ; et ce ne sont pas toujours les plus séduisantes pour les esthètes ou les plus instructives pour les érudits qui ont la personnalité la plus forte et le charme le plus tenace. Il y a un ensorcellement de Madrid, qui épargne les passants, mais auquel n'échappent guère ceux qui s'arrêtent et prennent part à la vie de tous les jours. On a peine à le définir ou à l'analyser. Il tient à la transparence de l'atmosphère sèche, à la lumière blanche des journées, au ruissellement perpétuel des eaux sous l'ombre épaisse des arbres, à l'animation indéfinie des nuits d'été, à l'allégresse jeune et comme ingénue de la rue et de la foule, et surtout peut-être à la savoureuse bonhomie de ses habitants, qui est sans doute la forme la plus raffinée de l'humour espagnol. Aussi Madrid a-t-elle en France des amis rares, il faut bien le dire, mais passionnés, et presque fanatiques ; comme l'Espagne elle-même, elle ne peut laisser indifférent et elle ne saurait faire naître de sentiments tièdes. Pour ma part, depuis dix ans que j'ai cessé d'y habiter, j'ai eu la chance de pouvoir y revenir chaque année au moins une fois ; toujours je l'ai

revue avec la même joie intérieure ; toujours, même lorsque je repartais vers ce qui m'attachait le plus, je l'ai quittée avec la même pointe de mélancolie.

Toute cette vie jeune, éclatante et vigoureuse de Madrid, tout ce charme, tout cet ensorcellement, et aussi toute la passion qu'ils inspirent, on les retrouve dans l'admirable *Madrid* que Paul Guinard vient de publier (Paris, Laurens, 1935, coll. Les villes d'art célèbres). Passion, mais non aveuglement ou déformation : Paul Guinard est trop perspicace, trop mesuré, trop subtil critique de lui-même comme des autres, trop droit aussi, pour se laisser aller à des simplifications de partisan ou à des excès d'apologiste ; il a l'intelligence trop souple et le sens trop aigu de la complexité des choses pour tomber dans l'esprit de système. Et peut-être vaudrait-il mieux dire ferveur que passion. Mais, quel que soit le mot, c'est là qu'il faut chercher l'originalité profonde de ce nouveau volume.

Ce n'est pas la seule, et je ne veux pas insinuer que le reste soit sans intérêt et sans mérite. Loin de là. Mais les historiens de l'art diront mieux que moi la valeur des pages qui décrivent les collections du Prado, de l'Académie des Beaux-Arts ou du Palais National. Je soulignerai cependant l'habileté avec laquelle Guinard a su précisément faire au Prado la place qui lui revient et en donner une vue d'ensemble à la fois large et précise sans lui sacrifier toute cette grande ville qui vit autour de lui. Je soulignerai encore la réhabilitation de l'art baroque, qui se dégage du chapitre sur les églises des Habsbourgs. Quand l'auteur nous donnera-t-il son plaidoyer pour le baroque espagnol, avec l'étude de toutes ces cathédrales facilement méprisées, et si belles pourtant, qui peuplent le sud de la Péninsule, de Cadix à Murcie, en passant par Jaén, Malaga et Grenade ?

Le livre ne se borne pas à Madrid. Paul Guinard y étudie également l'Escorial et les anciennes résidences royales. Je ne voudrais pas sembler faire ici un article de

complaisance ; mais je suis bien obligé de dire aussi que le chapitre de l'Escorial peut figurer parmi les meilleures pages que l'on ait écrites sur le fameux monastère. On ne saurait trouver une mise au point plus fine, plus nuancée et plus intelligente que ce que l'on peut appeler la querelle de l'Escorial. Et je ne résiste pas au plaisir d'en reproduire la conclusion. On excusera facilement, je crois, la longueur de cette citation ; ainsi, du reste, le lecteur sera juge, et verra que l'amitié ne m'aveugle pas :

... Le monastère fut confié en 1885 aux Augustins, qui ont fait revivre les traditions savantes de ses anciens occupants et qui ont installé leur collège dans les bâtiments du nord à côté du palais. Depuis lors l'Escorial a retrouvé son âme, sinon tous ses trésors de jadis. En même temps les Madrilènes prenaient l'habitude de passer l'été dans la Sierra ; une nouvelle bourgade naissait à côté du monastère et n'a cessé de croître. On peut regretter que ces villas, dont les murs blancs et les toits rouges brillent parmi les pins, s'approchent un peu trop du monastère et l'arrachent à son isolement ; mais, tel qu'il est, l'Escorial d'aujourd'hui a le charme des choses vivantes. D'ailleurs, lorsque sur l'esplanade les collégiens jouent au ballon sous l'œil des religieux, lorsque les enfants et les promeneurs peuplent la terrasse du sud, ou goûtent sur l'herbe des prés qui s'étendent au sud-ouest des jardins, cette animation patriarcale ne diffère pas tellement des rustiques plaisirs des moines et de la cour sous Philippe II. Débarrassons-nous du romantisme, et admettons que l'Escorial soit un lieu où l'homme peut se plaire et dont la grandeur n'est pas écrasante. Sa beauté n'est pas uniforme et rigide ; comme celle d'un visage humain, elle change avec les saisons et les heures. Escorial du printemps embaumé d'acacias en fleurs avec les larges corolles blanches des cytises qui éclatent partout entre les blocs de granit ; Escorial de l'été qui semble dormir sur un paillasson d'herbes brûlées par le soleil ; Escorial adouci par la brume dorée des journées d'automne ; Escorial balayé par les vents de l'hiver lorsque les pins sont couverts de neige ; Escorial mystérieux dans les vapeurs du matin : tous sont beaux, mais aucun ne vaut peut-être l'Escorial du soir. C'est au coucher du soleil qu'il faut le voir, de la Silla del Rey, la roche où Philippe II allait s'asseoir souvent. Les clochettes des chèvres résonnent dans la montagne, un ruisseau court sur les pierres, les sierras deviennent violettes ; par-delà le vallon rempli

de chênes touffus et déjà noyés dans l'ombre, le monastère brille encore en pleine lumière dans la gloire de sa coupole et de ses tours. Il apparaît alors non comme un sépulcre ou comme une prison, mais comme l'image de la paix et de la force, et comme une figure même de la joie chrétienne (pp. 170-171).

Son beau livre a valu à Paul Guinard le titre de citoyen d'honneur de la ville de Madrid. Privilège rare, et, pour un étranger, peut-être sans précédent. Ce geste de la municipalité de Madrid mérite d'être signalé, et médité. Je ne sais s'il suffira à modifier certains jugements trop simples et trop répandus sur l'attitude de l'opinion espagnole à l'égard de la France. Mais il prouve bien, une fois de plus, cette vérité élémentaire que notre « propagande » perd fréquemment de vue : que l'amitié est d'abord un échange, que pour recevoir il faut donner, et que le moyen le plus sûr de se faire aimer dans un pays, c'est de l'aimer soi-même et de s'y intéresser loyalement. Depuis de longues années — et l'on voudra bien excuser l'un d'entre eux de le dire — les hispanistes français travaillent en Espagne dans cet esprit. Leur activité est restée sinon obscure, du moins peu connue, parce que l'Université de France a toujours répugné à faire sa propre réclame, et aussi, il ne faut pas craindre de le rappeler, parce que les études hispaniques ne tiennent pas chez nous le rang que devraient imposer le rôle joué par l'Espagne dans l'histoire universelle, les affinités de nos deux pays, les influences qu'ils ont exercées l'un sur l'autre, et la place qu'occupe aujourd'hui le monde hispanique, avec ses cent millions d'hommes qui parlent castillan. De cette collaboration qui se fait sans bruit, voici bientôt quinze ans que Paul Guinard, à l'Institut Français de Madrid, est un artisan heureux et doucement opiniâtre. De ce milieu ardent de passion pour l'Espagne où son livre est éclos, il est aujourd'hui un des représentants les plus qualifiés.

Sans chercher à revendiquer pour la collectivité un talent et un mérite qui demeurent très personnels, l'hispanisme français peut voir dans l'hommage de Paul Guinard à Madrid l'expression de ses propres sentiments envers l'Espagne, et dans l'accueil que l'Espagne a fait à ce livre une des meilleures récompenses qu'il ait pu espérer de son labeur et de ses efforts.

ROBERT RICARD.

Martinès de Pasqually et les Élus Coëns du XVIIIe siècle

Il a été fait un tel abus d'histoire vivante, pittoresque, romancée ou vulgarisée de troisième ou quatrième main, qu'un recueil de documents et des dissertations techniques mais précises apparaissent parfois comme la plus substantielle en même temps que la plus agréable des nourritures. La vie s'y montre telle qu'elle est appréhendée par les chercheurs et sans les « agréments » de la narration, sans les fleurs de la rhétorique ni les couronnes de l'éloquence. L'esprit s'y repose sur quelque chose de solide. Telles étaient les réflexions que je me faisais en retrouvant les francs-maçons mystiques de la fin du XVIIIe siècle dans l'excellent ouvrage (1) qu'un érudit néerlandais plein de ferveur, M. Gérard van Rijnberk, vient de consacrer au plus énigmatique d'entre eux, Martinès de Pasqually.

Composé avec toute la rigueur de la science germanique unie à la finesse et à la clarté française, écrit d'ailleurs directement en français, cet ouvrage d'allure austère est l'un des plus amusants que j'ai lus en cette année, où les romans eux-mêmes sont en général plutôt mélancoliques.

(1) *Un thaumaturge au XVIIIe siècle. Martinès de Pasqually.* Sa vie, son œuvre, son Ordre (Alcan).

Les personnages qu'il évoque ne manquent pas de saveur et sont assez représentatifs, tout Grand Zorobabel ou Commandeur d'Orient qu'ils puissent être, de la bourgeoisie et de la petite noblesse provinciale des années qui précédèrent la Révolution. On y voit des militaires et des négociants qui évoquent les « esprits majeurs » du surcéleste, un officier qui promet à son correspondant des « instructions » et lui demande des coquillages et pétrifications pour une collection qu'il forme à ses moments perdus, un négociant lyonnais qui « ne compte pas parmi les marchands vendant bon marché » et organise des loges et des chapitres avec autorité, des abbés, des gentilshommes, des médecins, des savants, des imprimeurs, des magistrats, et jusqu'à un prince régnant qui collectionne les initiations. La plupart, d'ailleurs, semblent pleins de bonne volonté, et il serait injuste de les tourner purement et simplement en ridicule. Trois ou quatre d'entre eux ont une espèce de génie. Ils gravitent autour de la mystérieuse figure de Don Martinès de Pasqually, grand souverain de l'Ordre des Élus Coëns. Le rôle de ce Martinès est grand dans l'histoire de la franc-maçonnerie, dans l'histoire de la littérature et dans l'histoire tout court, parce qu'il fut le maître de L.-C. de Saint-Martin, qui écrivit *Les erreurs et la vérité*, *L'Homme de désir*, *Le Tableau naturel*, et de J.-B. Willermoz, l'âme des mystiques lyonnais, l'inventeur, avant Puységur, de la lucidité somnambulique, de Willermoz, qui initia Joseph de Maistre.

De Martinès lui-même, l'on ne sait au juste ni l'origine, ni le nom réel. Sa famille était sans doute venue d'Espagne, avait peut-être été juive. Il pratiquait en tout cas le catholicisme, et l'on connaît l'acte de son second mariage et l'acte de baptême de son fils. Sans doute naquit-il à Grenoble. On est beaucoup mieux fixé sur son Ordre. Si secret, si ésotérique qu'il fût, une partie de ses archives nous est parvenue; on peut en étudier des pièces importantes à la Bibliothèque de Lyon, et M. van Rijnberk a trouvé d'importants documents inédits, notamment à Darmstadt, dans les archives du grand-duché de Hesse.

En 1754 ou 1760, Martinès introduit le rite des Élus Coëns dans des loges de Marseille, Toulouse, Bordeaux. Il vit dans cette ville de 1761 à 1766. En 1766, venu à Paris, il initie Willermoz et le comte de Lusignan. L'année suivante, il constitue un Tribunal Souverain de Supérieurs Inconnus.

En 1768, il rencontre Saint-Martin et il « ordine » Willermoz Réau-Croix. En 1771 et 1772, il écrit le cabalistique *Traité de la Réintégration* et les cahiers du cérémonial; puis il part pour Saint-Domingue, où il meurt en 1774.

Le but de l'Ordre était de « réintégrer » l'adepte dans l'état d'Adam avant le péché. Les signes de la bienveillance divine, de l'aide des puissances supérieures et de la réintégration devaient être obtenus dans des travaux ou opérations d'un ordre très particulier, ce que les disciples appelaient la Chose et qui était réservé aux initiés du grade suprême de Réau-Croix. Aux alentours des équinoxes, les adeptes, préparés par des jeûnes et des prières, traçaient des figures, disposaient des flambeaux, dessinaient des lettres et noms mystérieux et prenaient place au milieu de ces hiéroglyphes, chaussés, vêtus, orientés selon les indications du maître. Ils finissaient par voir des signes lumineux, des « passes » rapides, dont la forme et la couleur avaient un sens symbolique. Plusieurs, d'ailleurs, ne voyaient rien du tout ou pas grand'chose. Après avoir passé des nuits en minutieux préparatifs et des heures prosternés ou à plat ventre dans des cercles magiques, ils obtenaient un simple bourdonnement d'oreilles ou une vulgaire « chair de poule ». Ils protestèrent auprès du maître, qui les engagea à persévérer. Willermoz ne fut pas des plus favorisés. « N'est pas mage qui veut », note justement M. van Rijnberk. Jusqu'à la fin de sa vie, il n'en affirma pas moins la réalité des connaissances transmises par Martinès. Mais, après le départ de celui-ci, il s'orienta dans une autre direction.

Martinès manquait absolument d'esprit d'organisation; il voulait aller trop vite, recevait un peu n'importe qui, soit qu'il eut hâte de voir son Ordre se développer, soit qu'il en tirât un profit financier. Il faut bien qu'il vive, disaient les adeptes qui ne s'étonnaient nullement de cette espèce de simonie. Willermoz et Saint-Martin sentirent que l'organisation n'était pas viable. Dès 1780, en effet, Sébastien de Las Casas, deuxième successeur de Martinès comme Grand Souverain des Élus Coëns de l'univers, conseilla aux temples de se dissoudre. Saint-Martin abandonna à peu près la franc-maçonnerie et la théurgie pour la voie mystique « intime » et « centrale ». Willermoz, au contraire, en même temps qu'il chercha à entrer en communication avec l'au-delà par

l'intermédiaire des somnambules (1) pré-spirites, se lança à corps perdu dans la maçonnerie écossaise de la stricte observance templière. Ce régime était d'origine allemande et avait pour chef suprême le duc de Brunswick. Au convent des Gaules, en 1778, Willermoz créa une classe supérieure et très secrète de Profès et Grand Profès, à laquelle il transmit la théosophie martinésiste et dont il rêvait de faire l'âme intellectuelle et spirituelle de la maçonnerie universelle. Idée analogue à la conception qu'exprime, dans son mémoire au duc de Brunswick (2), Joseph de Maistre, *eques a Floribus*, grand profès du Collège de Chambéry.

M. van Rijnberk, malgré quelques réserves, porte un jugement en définitive favorable à son héros et aux Élus Coëns. Sans voir en Martinès un héros, un saint ni un grand écrivain, il n'est pas loin de lui reconnaître une espèce de mission. Il constate, en tout cas, qu'au milieu du mélange trouble de valeurs sacrées et profanes que présentait la maçonnerie du XVIII[e] siècle, les Élus Coëns avaient un idéal, sinon humble, du moins désintéressé. Nous nous bornerons, quant à nous, après avoir montré la place historique de Pasqually, à constater qu'il est, avec les derniers convulsionnaires jansénistes et les premiers pré-spirites, contemporain de Voltaire, de Diderot, de l'Encyclopédie. Cela semble prouver, non seulement qu'aucune époque n'a le monopole de la confusion des idées, mais aussi qu'on ne peut impunément méconnaître les tendances spirituelles ; trop violemment refoulées par un rationalisme sommaire, elles s'épanchent en de plus ou moins étranges chemins.

L'abbé Bremond dirait peut-être que la « déroute des mystiques », au début du XVIII[e] siècle, a, en un sens, contribué à voiler à ces tendances leur voie normale et à les égarer souvent dans des impasses (3).

ÉMILE DERMENGHEM.

(1) Cf. *Les Sommeils*, de J.-B. W., édités en 1926.

(2) Publié en 1925.

(3) Sur ces sujets, cf. le très important et objectif ouvrage de R. Le Forestier, *La Franc-Maçonnerie occultiste au XVIII[e] siècle et l'Ordre des Élus Coëns*, 1928, et *Les Rose-Croix lyonnais*, de Paul Vulliaud, qui a utilisé les archives de Papus, aujourd'hui à la Bibliothèque de Lyon. *La Vie Intellectuelle* a rendu compte de ces ouvrages.

Joseph II

Le **Joseph II** du professeur S. K. Padover (1) a quelques-uns des défauts et des qualités du livre précédent. La méthode est la même, mais avec quelque chose de plus solide et de plus ramassé. Cet ouvrage vient à son heure combler une lacune. C'est la biographie de la figure la plus représentative de ce que l'on a appelé le « despotisme éclairé ». Il y a là toute une période extrêmement intéressante de l'histoire des idées et des institutions qui n'a été jusqu'ici que trop peu étudiée. Cette lutte désespérée d'un Habsbourg contre les privilèges des grands propriétaires terriens, de la bureaucratie, des ordres religieux, revêt un pathétique intense qui transparaît dans le récit le plus objectif. L'échec final, la haine du peuple qu'il avait voulu libérer jointe au ressentiment des nobles, une mort solitaire en un moment où tout semble perdu, tout cela contribue à donner au personnage une sombre grandeur.

Il y a beaucoup de choses contestables dans ce que M. Padovert a pu dire de l'impératrice Marie-Thérèse et de la politique religieuse de Joseph II. Mais les chapitres sur l'organisation de l'état, l'économie politique et les réformes de l'instruction sont excellents.

Gilbert Gadoffre.

(1) S. K. Padover, *Joseph II, l'empereur révolutionnaire* (*1741-1790*). Bibliothèque historique, Paris, Payot, 1935, 24 fr.

LES LETTRES ET LES ARTS

W. WEIDLÉ. *Lettres allemandes : « Stefan Rott », par Max Brod.*

« C'est dans l'élaboration de nouvelles pensées scientifiques et philosophiques que réside, à mon avis, l'apport intellectuel de l'Allemagne contemporaine, et je m'empresse d'ajouter que notre production littéraire me paraît avoir d'autant plus de valeur qu'elle participe à ce mouvement... » Ainsi s'exprime E.-R. Curtius au sujet de cet effort allemand pour « atteindre à une nouvelle connaissance de l'homme ». « Stefan Rott », de Max Brod, est l'un des exemples les plus caractéristiques de ce « roman d'idées ».

CHRONIQUES

CHRONIQUE LITTÉRAIRE, par Jacques Madaule : *Rimbaud, le drame spirituel*, de Daniel-Rops. — *Figures et Paraboles*, de Paul Claudel. — *La réception de Georges Duhamel à l'Académie Française.*

CHRONIQUE ARTISTIQUE, par Pierre Villoteau : *Révolutions.*

THÉATRE, par Henri Gouhier : *Les amants romantiques*, de Fernand Gregh.

QUELQUES LIVRES, par Henri Pourrat et Michel Seuphor.

Lettres allemandes

Le roman d'idées.
« Stefan Rott » par Max Brod

« C'est dans l'élaboration de nouvelles pensées scientifiques et philosophiques que réside, à mon avis, l'apport intellectuel le plus intéressant de l'Allemagne contemporaine, et je m'empresse d'ajouter que notre production littéraire me paraît avoir d'autant plus de valeur qu'elle participe à ce mouvement. Je citerai comme exemple *La montagne magique,* de Thomas Mann, ou bien tel livre paru hier, comme le *Stefan Rott,* de Max Brod. L'élite du public allemand favorise nettement les « écrivains d'idées », pour employer le terme cher à Balzac. Elle ne se déclare pas satisfaite des qualités purement formelles qui élèvent un roman à sa dignité d' « œuvre d'art ». La valeur esthétique à nos yeux est ce qui vient couronner et achever l'œuvre, elle ne consiste pas à remplir plus ou moins heureusement un programme tout tracé d'avance. »

Ces paroles ont été prononcées par Ernst-Robert Curtius au cours d'une conférence reproduite dans la *Neue Rundschau* et qu'a publiée ensuite la *Nouvelle Revue Française.* Elles expriment une vérité essentielle, trop longtemps méconnue, et qu'il est naturel de prendre comme point de départ de toute réflexion sur la littérature allemande contemporaine. Le grand critique ajoute : « En Allemagne, on s'efforce aujourd'hui d'atteindre à une nouvelle connaissance de l'homme. » On ne dira jamais assez quel grand rôle revient dans cet effort com-

mun à ceux qui ne sont pas des littérateurs de profession, aux philosophes, aux savants, aux historiens, dont l'apport, même à un point de vue purement littéraire, est souvent plus important que celui des romanciers proprement dits. On ne l'imagine pas facilement en France ou en Angleterre, où la vie intellectuelle n'est pas aussi inextricablement liée à la vie artistique et littéraire. En général un roman allemand est moins bien écrit et composé qu'un roman français ou anglais, mais souvent il est plus riche en substance intellectuelle. Il importe aussi de retenir que le *roman d'idées* — forme la plus répandue du roman dans l'Allemagne préhitlérienne — n'est pas nécessairement un roman à thèse, et que les romanciers allemands évitent fort heureusement la confusion qui peut se produire à cet égard. Le roman d'idées ne veut rien prouver, n'impose à son lecteur aucune théorie. Dans le cas même où il est tant soit peu tendancieux, sa tendance ne se laisse pas réduire à une formule. Des romanciers comme feu Jacob Wassermann, comme Hermann Hesse, comme les deux frères Mann, remplissent leurs livres de matière intellectuelle, de discussions morales, politiques, philosophiques, mais c'est précisément pour revêtir de chair les idées abstraites, pour faire circuler le sang dans les mécanismes rigides de l'intelligence, et, s'ils posent des problèmes, ce n'est pas pour les résoudre à tout prix et d'une façon schématique, c'est pour les faire mieux comprendre en les rajustant à la vie réelle. Dans le *Verdi,* de Franz Werfel, s'affrontent deux conceptions profondément dissemblables de la musique, de l'art, de la vie — celle de Verdi et celle de Wagner; l'auteur ne se prononce ni pour l'une ni pour l'autre, il ne nous expose pas des théories, pour lui le conflit des idées ne se résout que dans la lutte ardente des âmes. — C'est à cette lignée d'écrivains que l'on doit rattacher M. Max Brod.

Il est né à Prague en 1884, un an après son ami Franz Kafka, mort en 1924, et dont il a pieusement édité les

œuvres. Comme cet ami très cher, comme Franz Werfel, comme Gustav Meyrink (auteur du *Golem*), il appartient au groupe des israélites de Prague de langue allemande, milieu particulier et cohérent, ouvert aux influences slaves et méridionales. Les écrivains allemands de Prague ont largement contribué au succès du mouvement dit « expressioniste » tout en restant plutôt hostiles à la sécheresse et aux violences d'un Sternheim et aux froides inventions d'un Georg Kaiser. Leur manière conservait au milieu des pires excès quelque chose d'insinuant, de féminin, une sensibilité qui savait résister aux audaces théoriques des manifestes littéraires. Les œuvres de jeunesse de M. Brod n'ont pas échappé à une certaine maladie du goût caractéristique de l'époque où elles furent écrites, mais elles sont pleines de sève et n'ont rien d'étriqué ni d'artificiel.

Venu après un grand nombre de romans et plusieurs volumes de nouvelles et d'essais, *Stefan Rott ou l'année décisive* (1) est son chef-d'œuvre. Le défaut du roman d'idées, tel que l'avait pratiqué l'auteur, était de trop nous montrer sa charpente idéologique ; ici, tout en gagnant en complexité, elle restera plus secrète, plus implicite. *Stefan Rott,* d'ailleurs, n'est pas un livre dominé par une idée unique ; l'image qu'il donne de la vie est plus variée, plus concrète, plus étoffée. Ce n'est pas en vain qu'il se rattache à un type de roman très répandu en Allemagne et qu'on y a toujours cultivé avec un grand bonheur en suivant l'exemple que Gœthe avait donné dans son *Wilhelm Meister* — le *Bildungsroman,* le roman de la croissance, de l'éducation, de la formation lente d'une personnalité humaine. Il s'agit, dans le nouveau roman de M. Max Brod, autant de la formation intellectuelle de son héros que de son éducation sentimentale.

(1) Le roman est paru en français, traduit par Andhrée Vaillant et Jean Kuckenburg, dans la collection des *Feux Croisés* des éditions Plon, Paris.

Nous sommes à Prague, au printemps de l'année 1914. Deux jeunes gens, élèves de seconde dans un lycée catholique allemand, nous sont présentés. C'est Anton Liesegang, dont la finesse de traits et la grâce un peu féminine jurent avec la crudité cynique des propos. C'est Stefan Rott, grand garçon bien bâti, rose et blond, nature honnête, douce et vierge de toute flétrissure. Les deux amis se querellent à propos du professeur Werder, prêtre qui leur enseigne le grec et la théologie. Liesegang, esprit fort, grand liseur de brochures marxistes, le déteste; Rott le craint et l'admire. Il est tout fier de ce que cet homme âgé et plutôt distant l'ait invité à venir le voir. Leur rapprochement date déjà de quelques mois : Rott, au péril de sa vie, a retiré de l'eau son ami Liesegang qui s'était enfoncé sous la glace en patinant ; le professeur est venu le féliciter ; mais c'est aujourd'hui que, pour la première fois, Rott le verra dans l'intimité et l'écoutera parler pour lui seul. — La querelle finit par une rixe; les amis se séparent brouillés.

Le professeur Werder est une des principales figures du roman. C'est une âme ombrageuse et tourmentée qui ne s'ouvre pas facilement, un caractère souvent méconnu, autoritaire et violent jusque dans ses accès de tendresse, dur pour ses propres défauts, sévère pour les défauts d'autrui, et qui se souvient de cet endroit de la vie de Pascal par sa sœur, où il est dit qu'une maxime fondamentale de sa piété était « de ne souffrir jamais qu'on l'aimast avec attachement et que c'estoit une faute sur laquelle on ne s'examinoit pas assez, qui avoit de grandes suites, et qui estoit d'autant plus à craindre qu'elle nous paroist souvent moins dangereuses ». On peut lui appliquer aussi cette parole de Proust sur « le visage sans douceur, le visage antipathique et sublime de la vraie bonté ». L'auteur excelle à nous montrer un à un les différents aspects de cette personnalité complexe ; nous ne la saisissons pas d'emblée ; il nous faut un certain travail d'imagination et de mémoire pour le com-

prendre, et, à travers les révélations successives que nous en avons, elle garde jusqu'à la fin quelque chose de son premier mystère.

Dans ce premier entretien avec Rott, le professeur se montre dur, voire cruel dans son dogmatisme intransigeant, dans la hauteur inaccessible de sa foi. La conversation, d'ailleurs, — ou plutôt le monologue du professeur, car l'écolier n'ose que rarement lui donner la réplique, — tantôt s'envole sur les sommets abrupts de l'éthique et de la métaphysique, tantôt descend vers la réalité la plus concrète et la plus intime. Rien de plus douloureux pour Rott que de s'apercevoir que le professeur ne moralise pas dans le vague, que tous ses sublimes propos ont un sens immédiat et terrestre, qu'il lui en veut de quelque chose, à lui personnellement, qu'il désire le prévenir, le mettre en garde — contre qui, contre quoi ?... Et voilà qu'il parle déjà de l'amour de Rott pour Mme Liesegang, la mère de son ami, d'un amour dont il n'a confié à personne le secret et que le prêtre maudit dans une objurgation passionnée.

C'est plus que n'en peut supporter l'écolier, qui songe à son amour si pur, mais aussi à certaine expérience incomplète et qu'il juge dégradante dans une maison close où des camarades l'ont entraîné. Il est sur le point de perdre connaissance. Plus tard, en réfléchissant, il va jusqu'à supposer que son professeur lui-même est amoureux de la belle Mme Liesegang, pour s'expliquer la violence étrange de ses propos. Et cependant il sent que ces paroles sont vraies, d'une vérité partielle peut-être, mais indéniable. Son amour pour Phyllis — c'est le nom quelque peu romantique de Frau Liesegang, si jeune qu'on la prendrait pour la sœur à peine aînée de son fils — lui paraît innocent et coupable à la fois. Il lui faudra subir une longue lutte intérieure pour le justifier devant sa conscience réveillée par l'impitoyable intervention du professeur.

La mère de Stefan Rott est morte depuis longtemps ;

son père, timide et distrait, ne peut, malgré toute sa tendresse, lui donner un véritable soutien moral. Pour suppléer à ce qui lui manque, à peine sorti de l'enfance, l'adolescent s'est forgé une sorte de philosophie, une sorte de religion même, exaltant les plus hautes valeurs de la vie. C'est ce qu'il appelle *la philosophie des beaux passages*. Il l'a tirée en premier lieu de son expérience musicale en remarquant que telle nuance rythmique, telle harmonie particulière, tel passage fugitif d'une symphonie ou d'un quatuor peuvent donner un bonheur immédiat et parfait, le sentiment d'échapper aux choses périssables. Plus tard d'autres œuvres d'art lui ont donné le même sentiment, et il a su le retrouver dans tel petit événement de la vie quotidienne exhaussée, justifiée par les fragments d'éternité qu'il percevait à travers les pauvres décors de l'existence. C'est donc cela, cette expérience, élémentaire peut-être, mais personnelle, et elle seule, qu'il peut opposer à la pensée et à la volonté du professeur, car il n'est pas d'humeur à abdiquer son moi profond dans un acte d'humilité suprême.

Mais, bien entendu, l'action du roman n'est pas purement intérieure. L'art de M. Max Brod consiste précisément à la faire avancer simultanément sur deux plans — le plan de la pensée et celui de la vie. C'est ce qui fait, d'ailleurs, que son livre n'est ni un tissu d'abstractions, ni un simple roman réaliste. Les données idéologiques dont nous avons vu en œuvre quelques-unes s'intercalent sans peine dans la contexture d'un organisme vivant.

L'amour de Rott et de Phyllis se développe tout naturellement de promenade en promenade par les rues paisibles de la vieille ville, de baiser en baiser, jusqu'au jour où, dans un café désert, le jeune garçon brusquement déniaisé savoure le cruel avant-goût de la possession complète. C'est Phyllis qui séduit, c'est Rott qui se laisse prendre. Il est heureux, mais d'un bonheur inquiet et trouble. La bien-aimée lui semble angélique, mais beau-

coup de choses dans sa vie ne lui sont pas claires. Elle se cache soigneusement, semble avoir peur de quelqu'un, d'un jaloux, non pas de son mari résigné et inoffensif, — d'un autre que Rott ne connaît pas et qu'elle ne veut à aucun prix nommer. Quant au foyer spirituel de l'existence de Rott, ses relations avec le professeur ne sont pas moins obscurcies et indécises. Le professeur semble changé, il regrette son emportement de naguère, il s'accuse presque d'hérésie. Non, la doctrine catholique, celle de saint Thomas, est loin de ce dualisme barbare, manichéen, bon pour une secte, pour l'esprit juridique d'un Calvin, non pour l'Église universelle. On parle de saint Augustin, du livre de Job, de Pascal, de *Faust*, et il semble que le professeur songe de nouveau à Mme Liesegang en dissertant sur Platon et sur sa doctrine de la fuite de ce monde, fuite qui est en même temps une approximation à Dieu. Rott voit encore que le professeur a des soucis personnels : il reçoit une lettre, se trouble; il se montre excessivement avare, peut-être même cupide. Tout cela n'est pas clair. Tout cela n'est pas fait pour calmer l'inquiétude de Rott.

Puis, c'est l'ami qui rentre subitement en scène. Contrairement à ce que l'on attendait, il fait le premier pas pour se réconcilier avec Rott. C'est qu'il a commis un mauvais coup et que Rott doit l'aider à se tirer d'affaire. Il s'agit d'une composition scolaire dont le thème patriotique a incité Liesegang à transcrire sur son cahier, sans y rien ajouter, un lieu commun internationaliste qui peut bien le faire chasser du lycée. Toute une conspiration a été machinée pour étouffer le scandale, mais on manque d'argent pour la mettre en œuvre, et c'est Rott que son ami chargera d'aller en demander à un célèbre avocat fort riche, M. Urban, ami, paraît-il, de la famille Liesegang, et que Rott a vu une fois causer avec le professeur Werder. Il s'exécute, reçoit l'argent, mais l'entrevue lui laisse une impression pénible : l'avocat, au premier moment, semble avoir peur de lui, le regarde étrangement,

devient ensuite trop aimable, avec une nuance de familiarité. D'ailleurs, il n'y pense pas trop, entraîné qu'il est par son ami dans un monde nouveau, opposé à tout ce qui lui était cher jusqu'ici, vers des gens qui se moquent de saint Thomas comme de Platon, de la morale du professeur Werder comme de la *philosophie des beaux passages*. Ce monde, qui ne laisse subsister que les intérêts pratiques, est celui de la révolution qui se prépare, — nationale, mais surtout sociale. Rott est initié au marxisme, aux idées égalitaires, mais aussi à la lutte terrible pour l'existence que doit mener de jour en jour la plus grande partie de l'humanité. Il est repoussé et attiré à la fois par les hommes et les idées de la révolution — repoussé parce qu'il les voit hostiles et fermés à toute réalité spirituelle, attiré par l'élan irrésistible de l'action directe et le désir authentique de servir, d'aider, de soulager ceux qui ont le plus besoin de soulagement.

Tout cela, cependant, ne lui fait pas oublier Phyllis. Leurs promenades solitaires continuent jusqu'à ce que Phyllis, excédée de toutes ces lenteurs, se donne enfin à lui dans un logement qu'elle dit être celui d'une amie absente. A partir d'ici le rythme de la narration s'accélère sensiblement. Bientôt la catastrophe éclate. C'est Anton Liesegang lui-même qui renseigne cyniquement son ami sur la situation véritable de sa mère. Elle est entretenue, au su de son mari, par l'avocat Urban. Tout s'écroule. Rott a été trompé. Il sait maintenant qui est ce jaloux mystérieux dont Phyllis avait peur — c'est à cette jalousie qu'il doit le singulier accueil que lui avait fait l'avocat, — il comprend que c'est lui qui a loué l'appartement où le reçut Phyllis, et même il lui semble savoir maintenant comment expliquer les pressants conseils du professeur Werder : il aime l'argent, il connaît l'avocat, l'avocat est riche... Tout ce que Rott aimait, tout ce qui était pour lui la chose la plus sacrée est maintenant couvert de boue.

C'est fini. Il ne lui reste plus qu'à déchirer les deux

grands attachements de sa jeunesse. Une explication avec Phyllis a lieu, pénible et rien moins que concluante; avec l'avocat aussi, qui lui propose de l'argent pour qu'il aille finir ses études ailleurs et le débarrasse de sa présence à Prague. Le professeur, par contre, est innocent. Il est vrai, l'avocat l'avait imploré d'intervenir, mais ses intentions ont toujours été pures. Son avarice s'explique aussi : sa sœur est en prison pour un crime déjà ancien où elle avait été la complice de son mari — vol, assassinat, et c'est pour restituer l'argent volé que pendant de longues années il s'était interdit le nécessaire. Elle est libérée maintenant à la suite d'une amnistie, il l'attend. Il s'est toujours senti complice indirect de ce crime, de là sa conscience tourmentée. Les pages qui racontent sa jeunesse et celle de sa sœur, le terrible événement qui a brisé leurs vies, sont parmi les plus belles du roman. Quand la sœur arrive à demi-aveugle, vieillie, abrutie par la prison, nous sentons que le cercle s'est fermé, que la destinée du professeur est consommée. Il ira s'enfermer dans un cloître. Il ne comptera plus dans la vie de Rott.

Cependant il y a laissé une trace indélébile. Et voilà que cette vie s'éclaire de nouveau comme illuminée par le long sacrifice du prêtre. Phyllis semble se repentir, elle aime sincèrement Rott. On trouve moyen de la soustraire à l'avocat en assurant par d'autres voies la fortune chancelante de son mari. C'est l'avocat lui-même qui viendra, dans une scène un peu outrée, témoignant de l'influence assez peu digérée de Dostoïevsky, implorer « son jeune ami » de lui rendre sa maîtresse. Rott peut revenir de nouveau à ses lectures préférées, à Platon, à la *philosophie des beaux passages*. Il devient conscient d'une mission à remplir, il veut consacrer sa vie à la conciliation concrète de deux idéaux opposés — la création spirituelle désintéressée et l'action pratique humanitaire. Il n'a que dix-sept ans, toute une existence de périls, de luttes et de victoires est devant lui. Mais voilà qu'encore

une fois tout s'écroule, et, cette fois, comme il semble, sans retour possible.

La guerre éclate. On pourrait accuser l'auteur de l'avoir traitée comme une catastrophe mécanique, un *deus ex machina* qui délie tous les nœuds et rend inutile la suite du récit. Mais c'est précisément ce qu'il voulait montrer, ce qu'il a vu dans la guerre : un cataclysme imprévisible, un crime contre nature, une folie injustifiable et inhumaine. Devant elle on ne peut que se prosterner désemparé, impuissant. Quel sens peut avoir auprès d'elle une pauvre destinée humaine ? Les gestes que l'on accomplit encore sont pareils aux derniers sursauts d'un agonisant. Phyllis tire un coup de revolver sur son mari — on ne sait trop pourquoi. Rott semble maintenant reporter tout son amour sur le fils, cet ami infidèle, Anton, qui veut s'engager comme volontaire pour combattre « la réaction russe ». A quoi bon d'ailleurs réfléchir sur ses sentiments, combattre ses passions, chercher de l'ordre dans le désordre universel ? Le roman s'achève sur quelques lignes d'une désolation passionnée :

« ... Cependant la guerre avait à peine commencé. Elle se poursuivit encore assez longtemps, comme chacun sait, et même pas mal de temps après Noël. La guerre, en soi, phénomène sous-humain, ne nous occupe pas ici. Pour la décrire il y a les livres de Fenimore Cooper. Seul le fait qu'elle ait commencé, que le passage brusque de la paix à la guerre ait pu se produire est important et méritait d'être retenu avec tout ce qui touche à une génération qui y a étroitement participé.

« Ainsi donc la guerre continue. Toutes attaches rompues avec ce qui est bien, le globe terrestre commença sa grande chute dans le néant. »

WLADIMIR WEIDLÉ.

CHRONIQUE

M. Daniel-Rops vient de consacrer à Rimbaud non seulement son meilleur livre de critique (1), mais, je n'hésite pas à l'affirmer, le meilleur livre qu'ait suscité l'auteur de *La Saison en Enfer*. On connaît bien la querelle, jamais apaisée, sur le « cas Rimbaud ». D'une part il y a ceux qui, à la suite d'Isabelle Rimbaud, surtout de Paterne Berrichon, et en quelque mesure de Paul Claudel, font de Rimbaud, somme toute, un poëte chrétien. Les autres, avec les Surréalistes, Rolland de Renéville, Jean Cassou, Etiemble et Gauclère, etc., ont vu dans la poésie de Rimbaud une poésie non seulement révolutionnaire, mais foncièrement antichrétienne. D'autres encore se sont efforcés, sans un bien éclatant succès, de percer le mystère des années d'exil et de silence en Abyssinie. Daniel-Rops, lui, a conduit son œuvre sans ignorer, certes, aucun de ces prédécesseurs, mais d'une manière cependant tout originale, et qui était, à mon sens, la seule qui pût aboutir à des résultats positifs. C'est en chrétien, et à la lumière des principes chrétiens, qu'il a envisagé le cas Rimbaud. Or, il se trouve, et ceci ne nous surprend pas, que l'attitude d'un chrétien, en l'occurrence, est tout le contraire d'une attitude partisane.

En un certain sens, il ne serait pas exagéré de dire que la tentative de Rimbaud marque l'extrême aboutissement, au-delà duquel il ne subsiste plus rien d'exprimable, de toute poésie humaine. De cette vérité, partisans et adversaires d'un Rimbaud chrétien tombent aisément

(1) *Rimbaud. Le drame spirituel*, 1 vol., Plon, Paris, 1396.

d'accord. Qu'ils aient tourné leur regard, chargé d'un mélancolique regret, vers le mythique Age d'or, ou bien qu'ils aient exprimé sous mille formes leur poignante nostalgie du Paradis perdu, tous les poëtes dignes de ce nom ne cessent pas d'en appeler de l'homme à l'homme et de rechercher la vieille intégrité de notre nature. Mais les uns, ceux qui sont chrétiens, sachant que, de lui-même, l'homme ne peut recouvrer ce qu'il a perdu, se tournent vers le Médiateur, et ce qui remplit leurs poëmes, c'est beaucoup moins le regret que l'espérance de ce Paradis retrouvé qui nous a été promis sous le nom de Royaume, et dont il est écrit mystérieusement que nous le possédons en nous-mêmes, dès aujourd'hui. Parmi ceux qui ne sont pas chrétiens, quelques-uns (ce fut surtout le cas des antiques païens) tournent un visage baigné de larmes inutiles vers une félicité qui ne reviendra plus ; les autres, qui sont aujourd'hui les plus nombreux, attendent de l'avenir et de l'homme lui-même la progressive libération. Ceux-ci sont les poëtes révolutionnaires, que célèbre Jean Cassou, et parmi lesquels il lui plairait de ranger Rimbaud. Mais l'aventure rimbaldienne est bien différente, et, à vrai dire, il ne rentre dans aucun de ces cadres. Il a cherché, comme les autres, il a cherché plus âprement que personne, à refaire l'intégrité primitive, à échapper à ce dilemme du Bien et du Mal qui, depuis le péché d'Adam, a rompu en deux notre nature. Mais il ne se soucie ni du passé, ni de l'avenir. C'est dans la minute présente, à la façon des chrétiens, qu'il veut redevenir Fils du Soleil. Et par ses propres forces, contre Dieu.

Cette tentative luciférienne devait aboutir à l'échec, et nous pouvons comprendre maintenant ce que fut au juste le renoncement de Rimbaud. Beaucoup moins renoncement à la littérature qu'acceptation morne et désespérée de la condition humaine. C'est pourquoi Daniel-Rops n'accorde pas autant d'intérêt que les autres biographes à cette longue période où Rimbaud court l'aventure, mais cette fois une aventure tout humaine, sous des climats

terribles. Était-il alors, comme il le semble, devenu pareil à l'un de nous, ou bien subsistait-il encore en lui quelque chose, et non pas seulement le souvenir, des prodigieux orages qu'il avait déchaînés? On ne peut faire à cette question aucune réponse certaine, mais la question même n'a que peu d'intérêt. Une seule chose subsiste, semble-t-il, jusqu'à Marseille, en 1891 : c'est l'orgueil d'un homme qui, n'ayant pas pu ne pas être vaincu, n'accepte pas encore la dernière conséquence de son échec. Il faudra l'infirmité et la mort toute proche pour que Rimbaud consente enfin à reconnaître son Vainqueur et, par ce simple geste, transforme sa défaite en victoire, mais une victoire toute gratuite et où il n'a plus que l'humble part de celui qui ne refuse pas.

Je ne crois vraiment pas que l'on puisse de bonne foi accuser Daniel-Rops d'avoir faussé le jeu. C'était son droit absolu d'expliquer Rimbaud à la lumière des seuls principes qui fussent suffisants. S'il ressort de cette explication que le cas Rimbaud est un témoignage éclatant, non pas tellement de la vérité du christianisme que de la *réalité* chrétienne, il appartient à ceux que troubleraient de pareilles évidences de proposer autre chose. Quant à nous qui, à l'influence de Rimbaud, devons déjà notre plus grand poëte, nous ne pouvons que nous réjouir de le voir aujourd'hui expliqué par un critique de notre esprit. La chose n'est pas surprenante, direz-vous peut-être. Je l'entends bien ainsi. Encore est-il que la preuve a toujours besoin d'être administrée. Voilà qui est fait, et d'une telle main que je ne crois pas qu'il soit nécessaire d'y revenir de sitôt.



De Rimbaud à Claudel, le passage est trop évident pour qu'on y insiste. Mais c'est une très heureuse fortune qui place aujourd'hui sur la table du critique, à côté de l'ouvrage de Daniel-Rops, le dernier livre de Claudel :

Figures et Paraboles (1). Le vieux poëte a réuni dans ce recueil un certain nombre de travaux en apparence fort différents. Mais une seule et même pensée les anime, et la merveilleuse souplesse de la forme ne dissimule pas davantage le ton fondamental. On dirait que Claudel, au soir de sa vie, reprend l'un après l'autre tous les thèmes qui remplissent ses œuvres antérieures. Il les reprend en les renouvelant par l'intérieur, en les enrichissant de toute sa longue et multiple expérience. Il les reprend aussi sur le mode mineur. Lorsque l'homme, une bonne fois, a élu la Sagesse pour compagne, il s'aperçoit qu'elle ne lui a rien enlevé qu'une multiplicité désormais sans objet et une lourdeur inutile. Simple, léger, souriant, et même un peu blagueur, tel nous apparaît aujourd'hui le vieux maître, en cette deuxième jeunesse où Dieu a prolongé sa vie. Il connaît maintenant mieux que jamais la folie des sages et la sagesse des insensés. Personne que Dieu ne lui en impose, et pas même Judas, malgré l'horreur de son forfait. L'ancienne violence n'est sans doute pas tout à fait morte, et j'en sais que la calme prose de *La Mort de Judas* fouaillera plus rudement que les plus éloquentes invectives. Cependant, de même que la panse de Judas a crevé aussitôt qu'il fut suspendu au figuier maudit, ainsi toutes les prétentieuses erreurs qui font la parure de ses modernes disciples sont dégonflées. Voilà comment Claudel a triomphé du monde, et il l'invite seulement, de temps à autre, à lui prêter un concours plus ou moins bénévole. C'est le cas lorsqu'il s'agit de faire comprendre *Le point de vue de Ponce Pilate*. N'oublions pas qu'il était une espèce de fonctionnaire colonial, ce Procurateur romain, quelque chose comme un Consul de France en Chine sous le régime des Capitulations. Et les souvenirs de Tientsin viennent se mêler à ceux du plus grand drame de l'histoire. Je plains ceux que choqueraient de semblables familiarités. Tout le soin du chrétien ne

(1) 1 vol., Gallimard, 1936.

doit-il pas être justement de réaliser l'histoire unique avec tant de force qu'elle ne cesse pas un instant pour lui de se reproduire et que la moindre circonstance lui rappelle un trait essentiel?

Mais la qualité la plus éclatante de Claudel en cet automne plein de fruits savoureux, c'est l'audace. Une audace d'autant plus forte qu'elle est tranquille et empreinte de bonhomie. C'est ainsi qu'il n'a pas craint, dans *la Légende de Prâkriti*, de s'attaquer au plus tyrannique, au plus obsédant des dogmes modernes, celui de l'évolution. Comme David luttant contre Goliath a ramassé quelques cailloux ronds dans le lit du torrent, ainsi le poëte n'est armé que du texte de la *Genèse*. Cela suffit pour dérouler la plus étonnante fresque, depuis le moment où la Terre paraît dans l'étendue, jusqu'à ce qu'elle « germe son homme ». On retrouve au passage quelques-unes des thèses de *L'Art poétique*, mais décantées et assouplies par le rythme pédestre de l'écrivain. Un pareil texte appartient aux savants, aux philosophes et aux théologiens. Mais comment le modeste critique littéraire résisterait-il au plaisir d'en louer la langue parfaite? Il ne faut point songer, bien sûr, à une perfection académique, à cette perfection que les « pions », ainsi que Claudel les nomme, donnent révérencieusement à leurs disciples pour modèle. Jamais le poëte n'a été plus éloigné de cette perfection-là, parce qu'elle est, à ses yeux, la perfection de la mort. Ce qui caractérise son style d'aujourd'hui, son style de prosateur, c'est au contraire la souplesse, la grâce, la flexion imprévue et pourtant nécessaire, ce qu'on admire précisément, sans trop y aller voir, dans les dialogues de Platon. Rien ne me semble plus près que cette prose française de la souveraine prose attique. Phrase nombreuse, certes, autant qu'il convient à un pareil sujet, et aux articulations subtiles, mais phrase aérée, légère, et qui se reploie autour de l'objet comme l'air impalpable et transparent. Nous ne savions pas encore que nous disposions de pareilles ressources.

Naturellement, un pareil style se prête au dialogue. A cet égard le morceau sur Richard Wagner est un véritable chef-d'œuvre. Lequel d'entre nous, pourvu qu'il sache prêter à ses voix intérieures une suffisante attention, ne s'est surpris en train de dialoguer ainsi avec lui-même sur une question passionnante? Et tantôt le trouble océan des harmonies wagnériennes nous emporte, un peu hors d'haleine, ayant perdu pied et flottant sur une substance immatérielle; tantôt nous nous reprenons, nous considérons la chose en spectateurs, nous esquissons là-dedans des mesures et des formes. Derrière Wagner, c'est toute l'Allemagne qui gronde, et qui supplie, et qui appelle, l'Allemagne inquiétante et séductrice, comme la sirène aux longs cheveux d'or qui se baigne dans les eaux vertes du Rhin. Se plaindra-t-on que Gœthe, encore une fois, soit méconnu? Le jugement des poëtes n'est certes pas le jugement de Dieu. Gardons-nous toutefois de ne point lui accorder la plus sérieuse attention, car, lorsqu'un vrai poëte parle, fût-ce en prose, il *fait* ce qu'il dit, d'une mystérieuse façon, et quand Paul Claudel s'entretient avec lui-même de Richard Wagner, ce n'est pas un jugement, c'est une espèce d'oracle sur l'Allemagne que nous écoutons.

... Je ne puis énumérer une à une tant de « figures et paraboles ». Je laisse au lecteur le plaisir de reconnaître celles que je n'ai point nommées. Plus il relira ces pages trop brèves, et plus il y découvrira de richesses. Je ne connais pas de génie moins avare que celui de Claudel. D'autres feraient fortune avec ce qu'il laisse couler de sa main entr'ouverte. Sachons toutefois que cette richesse est notre bien commun. Le grenier merveilleux qui se remplit d'autant plus que davantage on y puise, c'est l'Écriture et c'est l'Univers. Si l'une nous semble chargée de vérités trop vieilles, et l'autre d'apparences dénuées de signification, c'est que nous ne savons pas regarder, c'est que nous ne savons pas entendre. La suprême ambition de Claudel me paraît être de nous

inviter à l'attention. Autant que ses poëmes d'autrefois, un livre comme celui qu'il nous propose aujourd'hui contient pour chacun de nous une invitation, un appel. Si le ton en paraît changé, c'est que l'heure incertaine, ardente et douloureuse des semailles est passée. Le poëte est entré dans la saison des fruits, quand le soleil a transformé en sucres et en sirops délectables la première aigreur des bourgeons. Mais si vous ne voulez pas éprouver de désagréables surprises, gardez-vous d'oublier que Claudel a horreur du fade.



Paul Claudel ne sera pas de l'Académie ; mais il y a Georges Duhamel. Je ne prétends pas que ceci compense cela, et Duhamel, qui a consacré autrefois à Claudel un beau livre, le premier, il me semble, qu'ait suscité l'œuvre du grand poëte, serait le premier à protester. Tout de même, la journée du 25 juin dernier, où l'on recevait sous la Coupole l'auteur des Pasquier, a été une bonne journée académique. Elles ne sont pas si nombreuses qu'on ne doive les marquer au passage. Régnier mort, Duhamel représentera, quai Conti, cette vieille maison du *Mercure de France*, dont le destin s'identifie quelque peu avec celui du Symbolisme. On célèbre ces jours-ci le cinquantenaire de ce mouvement, et la plupart s'accordent à reconnaître que le Symbolisme n'est pas mort. Pas davantage que la Revue à laquelle Georges Duhamel consacre depuis quelques mois, avec un magnifique désintéressement, le meilleur de son activité.

Si l'on avait ici le loisir de retracer la carrière du nouvel académicien, on pourrait dire toutes les raisons que nous avons de l'aimer. J'ai choisi ce mot à dessein. Avant d'admirer en lui la perfection de l'écrivain, une irrésistible sympathie nous attire vers l'homme. Une sympathie indépendante de ses idées, qu'il arrive que nous ne partagions pas. Sympathie qui s'adresse à son caractère et à

son cœur. Je ne crois pas qu'il s'offense si je dis qu'il est d'abord un brave homme de chez nous. Médecin, Georges Duhamel sait ce que c'est que la souffrance humaine, et il ne la méprise pas ; il n'en fait pas non plus l'objet d'une vaine éloquence. J'ai souvenir d'une *Lettre sur les orateurs*, qu'il publia, au lendemain de la guerre, dans la *Nouvelle Revue Française*. Elle était sévère, cette lettre, et elle était juste. L'éloquence est la tentation à laquelle nous sommes toujours près de céder, chaque fois que la raison et le cœur ne fournissent plus aliment à notre parole. Que Duhamel ait horreur de cette parade, ce n'est pas une affaire d'école, mais c'est la preuve qu'il respecte son sujet lorsqu'il parle de l'homme. Ainsi que le vrai médecin respecte son malade.

Ce sont des livres de guerre qui l'ont imposé à l'attention du grand public. Livres probes et courageux, dont les années qui passent attestent la profondeur et la vérité. Ils ne dénoncent pas le mal : ils le montrent. Et Duhamel a continué, depuis, ce métier de moraliste, qui est une grande tradition française. Ses jugements n'ont pas été du goût de tout le monde. On l'a trouvé timide, et, pour tout dire, un peu démodé. Celui en qui les révolutionnaires avaient cru pouvoir saluer un des leurs s'était-il donc changé en un petit bourgeois conservateur? Il était simplement demeuré fidèle à lui-même, fidèle à ce qu'il croyait être la vérité. Si l'on s'était trompé une première fois sur son compte, une nouvelle erreur ne rachetait pas la précédente, mais lui poursuivait sereinement son chemin. Et après tout, il n'y a pas tellement loin de *Civilisation* aux *Scènes de la vie future*. Mettre l'homme en garde contre lui-même, et contre les forces qu'il déclanche inconsidérément, ce n'est pas le fait d'un homme de parti, mais seulement d'un observateur lucide et pitoyable.

Poëte, essayiste, conteur, il semble que Duhamel ait balancé longtemps à devenir romancier. Non pas qu'il eût le moindre préjugé contre le roman, mais il possédait assez de sagesse pour ne vouloir cueillir un fruit que lors-

qu'il est bien mûr. Une nouvelle carrière s'est ouverte pour lui le jour que Salavin lui a fait sa *Confession de minuit*. Une confession pareille à celle que tant de malades font à leur médecin. Désormais, Salavin est entré dans l'histoire. Et avec lui ces misères de la paix qui, pour être moins sanglantes, ne sont guère moins douloureuses que les horreurs de la bataille. Si le pauvre Salavin ne se hausse qu'à désirer Dieu, sans parvenir encore tout à fait à Le reconnaître, lequel d'entre nous aurait le courage de lui jeter la première pierre? Avec le *Notaire du Havre*, et les livres qui ont suivi, Duhamel, chroniqueur des Pasquier, élargissant son horizon, aborde un autre genre de fiction romanesque. C'est de toute une société, cette fois, qu'il s'agit. Encore que les trois volumes déjà parus me semblent des chefs-d'œuvre de leur genre, nous ne pouvons pas encore juger dans son ensemble une vaste entreprise inachevée. Du moins, pour différente qu'elle soit de tout le reste, elle ne brise pas une essentielle continuité. Même alors qu'il représente des ensembles, Duhamel ne laisse pas de se pencher avec amour sur les cas particuliers. Comme le médecin, comme l'humaniste, comme le Français que ce bon Européen ne cesse d'être. Et je voudrais dire, en terminant, la délicate perfection de son style, ce style dans la transparence duquel nous voyons trembler l'âme pudique et secrète de l'écrivain. Il serait indiscret, je crois, d'aller plus loin, et d'appuyer davantage. Mais comme Georges Duhamel ne craignait pas de dire, parlant de Paul Claudel, tout le bénéfice personnel qu'il avait retiré de cette lecture, pourquoi n'avouerai-je pas qu'un futur père de famille, en lisant *Les Plaisirs et les Jeux*, a non seulement retrouvé le goût de sa propre enfance, mais encore pressenti les grandes joies que devait bientôt lui donner la paternité? Nous pensons à tout cela, quand nous disons de Georges Duhamel qu'il est un homme, au sens le plus profond et le plus secret du terme; nous le disons sans orgueil comme sans flatterie. Un homme qui fait honneur à son métier, à son temps et à

son pays. La consécration officielle qu'il vient de recevoir n'était pas très nécessaire. Il ne faut pourtant pas trop la regretter, puisqu'elle nous fournit aujourd'hui l'occasion de saluer comme il le mérite un noble cœur et un grand écrivain.

JACQUES MADAULE.

Révolutions

L'événement artistique de cette saison parisienne, l'événement de cette année artistique française, c'est sans aucun doute l'exposition Cézanne à l'Orangerie. Un *fait* de cette importance a mal sa place dans une chronique, surtout quand cette chronique est confiée à un observateur qui répugne à toute littérature « picturale ». Cézanne occupe un peu dans le monde de la poésie peinte une place analogue à celle qu'occupe Rimbaud pour la poésie écrite. Leur place n'est pas celles de simples prix d'excellence dans je ne sais quelle absurde classe; ils sont des rénovateurs, des pères, des explorateurs, des bienfaiteurs. En ces temps où on écrit chez nos voisins que la France n'est plus qu'une puissance de seconde zone, que nous sommes un peuple en pleine décadence, une nation en décrépitude, une exposition Cézanne à Paris est un baume. L'exposition Cézanne est une fête que rien n'a pu décommander et que Paris offre au monde. Nous n'avons plus beaucoup de motifs de fierté, mais voici le maître de toute la peinture moderne, voici Cézanne. C'est un Français. Nous offrons cette année l'exposition Cézanne comme un discret rappel de la grandeur française. A l'Orangerie, on entend parler beaucoup de langues, et quand on a la chance de n'être absolument pas polyglotte, à la joie de ne pas comprendre les commentaires des gens qui stationnent devant les tableaux s'ajoute la satisfaction d'une propagande qui n'est ni maladroite ni dérisoire.

Je n'ai pas l'intention de faire glisser cette chronique vers des régions politiques, ni de mobiliser Paul Cézanne au profit d'exalta-

tions chauvines. Mais on s'est toujours efforcé ici de présenter l'actualité artistique comme une réalité vivante, et la chose publique a ces temps-ci trop de place dans les préoccupations de chacun pour qu'on puisse, brusquement, envisager les arts plastiques comme abstraits des événements. Si beaucoup de Français fondent beaucoup d'espoirs sur le nouveau gouvernement qu'ils ont appelé de tous leurs vœux ou de tous leurs votes, il serait bien surprenant que les artistes fussent assez repus, assez définitivement comblés pour n'avoir plus rien à désirer, plus rien à obtenir. Et d'ailleurs il n'est pas d'exemple qu'un régime nouveau, annonçant ses volontés novatrices, se prive de faire appel à des équipes artistiques neuves. Cela ne va ordinairement ni sans outrance, ni sans injustices, ni sans dégâts, mais cela peut aussi ne pas aller sans bénéfices. Je sais que divers groupements rédigent fiévreusement des cahiers de revendications, des cahiers qui seront peut-être publiés quand paraîtront ces lignes.

Le jeu est plus grave que lorsque des ligues lancent des ukases-pour-rire contre des statues plus ou moins risibles. Ces cahiers de revendications risquent en effet de déclancher des actes, cela d'autant plus que les hardiesses dans le domaine des arts ont un caractère « spectaculaire », bien propre à frapper les esprits, et que l'action ici ne risque guère de léser des intérêts électoraux ou partisans. Espoir donc, mais prudence! Souhaitons que les rédacteurs aient courage et sagesse à la fois.

Il serait bien surprenant qu'aucune offensive ne se dessinât du côté de l'École des Beaux-Arts et de la Villa Médicis, comme il s'en développe une du côté du Théâtre Français. S'il vous plaît, Messieurs, n'oubliez pas que les révolutions les plus tapageuses ne valent pas toujours de modestes refontes de règlements et que, s'il faut souvent des hommes nouveaux pour faire passer un esprit nouveau, il ne suffit pas de changer d'homme pour transformer une situation. Craignons la pente naturelle qui invitera nos maîtres politiques à préférer la révolution visible à la révolution efficace.

Il est certain que l'enseignement officiel des arts est depuis longtemps, non pas vieux jeu, mais hors de jeu. Les indépendants sont peu à peu devenus les vrais officiels, puisque, de plus en plus, les commandes officielles vont à eux. Dès lors, l'enseignement officiel devient un véritable abus de confiance. Que dirait-on, si le fait de sortir de Polytechnique devenait une mauvaise note pour entrer dans les cadres de l'artillerie, si le diplôme de l'école Centrale rendait suspect un ingénieur? Telle est pourtant la situation de l'élève

de notre École Nationale des Beaux-Arts, du pensionnaire de la Villa Médicis.

On sent bien toute la tentation qu'il peut y avoir à « porter un grand coup », à annoncer par exemple la suppression de tout enseignement officiel ou celle du Prix de Rome. Il serait plus indiqué d'amener le niveau de l'enseignement des arts au niveau des autres enseignements supérieurs, d'exiger une égale culture, de vouloir sérieusement enseigner la technique des arts et non pas, ce qui est absurde, les arts eux-mêmes.

Une école, quelle qu'elle soit, peut décerner des diplômes, mais elle doit avant tout enseigner des disciplines. L'école de Médecine donne le droit à un homme de pratiquer un art dangereux comme la chirurgie; l'école des Beaux-Arts peut donner droit à un homme de pratiquer un art dangereux comme l'architecture : on peut confier son corps aux uns, entrer dans les maisons des autres. Mais l'art proprement dit est indépendant de tous ces parchemins, de toutes ces médailles, de tous ces concours.

Une école ne peut qu'enseigner la technique, le métier. Un concours peut donner accès à des places ou désigner pour des récompenses. Mais aucune école, aucun concours ne peut aller au-delà. On peut apprendre la prosodie, la métrique, la grammaire ou la fresque, le modelage, la céramique, le dessin, la perspective, les techniques du béton ou du fer. On n'apprend pas le roman, l'ode ou le portrait.

L'extraordinaire rayonnement à travers le monde de la peinture française contemporaine s'est fait en dehors et presque malgré les officiels. Pour remédier à cette situation paradoxale il peut sembler tout simple de changer de personnel, et c'est pourtant de méthode surtout qu'il faudrait changer. La Villa Médicis est une institution merveilleuse et qui doit servir bien autrement qu'elle ne sert et à la propagande française et aux artistes. Il n'est pas nécessaire de réclamer aux autorités des crédits, des subventions, des mises à la porte ou des fermetures de portes. Il y a d'ailleurs autant de braves « pompiers » de « gauche » qu'il y en a à « droite », et quand des réformes ne sont motivées que par des passions partisanes elles ne sont d'ordinaire que bien fragiles. Je me souviens que naguère un ministre des P. T. T. découvrit que les timbres français sont peu satisfaisants du point de vue du bon goût. Il commanda aussitôt toute une série à divers graveurs en renom, et plusieurs de ces vignettes nouvelles, dont la presse publia les maquettes, semblaient enfin dignes d'un pays qui a quelque réputation artistique.

Mais vinrent des émeutes (6 Février). On changea de gouvernement et quoique, sans doute, le nouveau ministre des P. T. T. fût sans animosité spéciale contre les graveurs choisis par son prédécesseur, il ne voulut point réaliser ce qu'un adversaire politique avait commandé. Voilà pourquoi les timbres français sont encore ce qu'ils sont.

Pour l'exposition de 1937, l'excellent graveur Galanis a dessiné un timbre qui paraît fort agréable. Je souhaite que d'ici là...

Et puisque ce temps est celui des requêtes et des protestations, profitons-en :

Je traversais la Beauce il y a quelques jours. On ne peut pas passer par Chartres sans s'arrêter à Notre-Dame. Cette fois-ci j'eus la curiosité de faire le tour de l'abside par le beau jardin de l'ancien évêché : On avait tant parlé de la proximité du champ d'aviation et des dangers qu'il fait courir à la cathédrale!

J'avais souvenir que, de ce jardin, une vue dominante régnait sur la plaine, par-delà la rivière. Maintenant, les jardins de l'évêché sont un « square ». Passons. Mais, de cette terrasse, la vue ne découvre plus que le claironnement affreux de toits de tuile mécanique des casernements de la troupe et des logis des sous-officiers. Au-delà, à la crête de la colline, au bord du plateau, les énormes hangars de béton des gros avions de bombardement.

Cet outrage est lamentable du point de vue de la beauté. Je le dis avec d'autant plus de liberté qu'il me plaît de proclamer les bienfaits de l'autorité militaire qui, grâce aux forts, protège tant d'espaces précieux autour de Paris et qui a sauvé — souvent sans le vouloir — tant de monuments historiques. Mais le scandale de Chartres n'est pas un scandale militaire. L'armée bâtit là où elle peut et pour le plus juste prix. Le scandale, c'est que des parlementaires, des municipalités — et donc leurs électeurs — non seulement laissent porter de pareilles atteintes à leur patrimoine, mais intriguent, multiplient les démarches, fassent jouer des influences pour que ce patrimoine soit menacé, et ce, au profit d'intérêts immédiats. Qu'importe qu'un paysage soit saccagé, qu'importe que Notre-Dame de Chartres, coincée entre une gare régulatrice et un champ d'aviation, puisse connaître demain une destruction plus irréparable que ne fut naguère celle de Reims. Une garnison — n'est-ce pas? — est bonne à prendre.

PIERRE VILLOTEAU.

THÉATRE

En fêtant le cinquantenaire du symbolisme, M. Fernand Gregh ne se sent peut-être pas rajeuni. En écrivant et en faisant jouer *Les amants romantiques*, il nous rappelle que les poètes ne vieillissent pas. Mettre en scène George Sand et Alfred de Musset, les prier de parler en vers pendant six tableaux, il y a là une audace qui réjouit et une ferveur qui doit être remerciée.

A la fin de cette saison dramatique et à la veille de la prochaine, une telle œuvre pose diverses questions. « Il faut que ça change », telle est la consigne qui alterne désormais avec « faut pas s'en faire ». On ne reprochera pas aux Français de ce temps une excessive préciosité dans l'expression de leur dynamisme ou de leur sérénité. Si bien des choses doivent en effet changer, il y a des sentiments qui échappent à cette nécessité ou à ce devoir. Même en temps de révolution larvée, le théâtre a le droit d'être un divertissement, au sens le plus élevé de ce mot. Il est bon qu'un poète continue à lire avec émotion l'histoire des amants de Venise, à la suivre avec la passion d'un témoin, à la redire avec piété. On annonce de prochains spectacles populaires ; ils ne seront nulle part suivis avec plus de sympathie que dans cette revue ; mais le théâtre, même populaire, reste le théâtre, c'est-à-dire un univers affranchi de l'univers quotidien.

Cet affranchissement est le droit souverain de toute poésie, celle qui s'exprime en prose comme l'autre. Se demander si le drame en vers est légitime ou définitivement condamné est une question vaine. En art, il n'y a pas de mauvais genres. Sans aucun doute, un dialogue en

alexandrins a des inconvénients. Paul Valéry déclare qu'il n'aurait pu être romancier parce qu'il n'aurait jamais consenti à écrire : « Voulez-vous une tasse de thé ? » L'embarras du poète dramaturge est encore plus grand, puisqu'il doit dire cela en vers. M. Fernand Gregh a très heureusement varié les tons. N'y aurait-il pas une solution encore plus juste ? Celle de Shakespeare, qui fait parler ses personnages tantôt en vers, tantôt en prose, selon la qualité poétique de ce qu'ils expriment.

M. Fernand Gregh donne du couple romantique une image conforme à la vérité des faits et des âmes, sans chercher des interprétations inédites et aventureuses. Il s'est beaucoup plus attaché à trouver une expression musicale de leur vie qu'une explication psychologique.

C'est un rêve indécis et lucide.

Ce vers de *Musique* évoque peut-être mieux que tout commentaire la signification de sa pièce. Malheureusement un Musset hurlant et une George stylée par le Conservatoire enlèvent à l'œuvre toute atmosphère ; la mise en scène est honnête et sans magie ; la critique vise, d'ailleurs, moins les décors que l'éclairage ; dès que les acteurs ouvrent la bouche, le charme romantique des airs qui annoncent chaque tableau s'évanouit. L'Odéon est un théâtre subventionné ; il se dresse en plein quartier latin ; on pourrait penser qu'il a une raison d'exister ; il vient de perdre une belle occasion de la justifier.

HENRI GOUHIER.

QUELQUES LIVRES

Derborence, par C.-F. Ramuz (Grasset)

Un livre paraît, entre les autres livres. On ne peut pas ne pas être saisi par son ton singulier; on sent qu'avec Ramuz on passe en autre air. A cette impression d'étendue, d'altitude, comment ne pas comprendre qu'on est en montagne? Mais il semble que ce soit tout simple. Comme le sont les étrangetés. Un livre entre les autres, qui a attrapé un autre chiffre que les autres. Et l'on ne voit peut-être pas que ce qu'il a attrapé, c'est la grandeur.

Ramuz est unique par sa façon de s'attacher à l'essentiel et de laisser tomber tout le reste. *Derborence* le montre mieux encore que ses précédents romans. C'est l'histoire d'une catastrophe qui s'abat sur un village : les chalets où les bergers montent, l'été, sont ensevelis sous l'éboulement d'une montagne. De dix-neuf hommes, on ne saura jamais plus rien. Un seul, après sept semaines, vient à bout de sortir de là. Au village, on le prend pour un revenant; on a peur; lui-même est encore tout roulé par ce déferlement de roches, la tête un peu perdue. Il s'imagine que l'oncle, ce vieil ami qui l'a marié, était vivant lui aussi sous les décombres. Avant que sa jeune femme ait pu le retenir, il remonte là-haut. Elle le rejoint, alors elle parvient à le reprendre à sa tâche impossible, à la montagne, à la folie. Elle le ramène au village pour l'enfant qui va naître.

Ramuz pouvait écrire le roman d'une sorte de Robinson qui, bloqué sous terre comme l'autre dans son île, parvient à tirer parti de ce qui lui est laissé, à sauver sa vie, à s'organiser, à reconquérir sa liberté. A peine s'il indique comment le berger s'en tire. Il ne s'agit pas de cela. Pas de narration : — de grandes scènes dans le petit détail de la pauvre vie. Pas de pittoresque, — la chose est arrivée voilà deux cents ans : il n'y a peut-être pas deux traits pour le marquer, on peut croire que tout est d'hier. Pas de descriptions, — mais on est dans la montagne, et telle que des paysans, dans une heure où, secoués, ils la regardent, peuvent se la peindre à

eux-mêmes avec des comparaisons toutes proches. Il s'agit d'autre chose, de l'essentiel. Ici tout va au simple, au grand, à la vie, avec sa chaleur de vie, dans sa grande bataille contre l'univers et les forces aveugles. Cette bataille, c'est dans une atmosphère d'apocalypse que Ramuz aime la montrer. Il lui faut tout un village, une communauté, et puis, soudain, quelque chose comme une fin du monde, de sorte qu'on croit entrer dans une autre atmosphère où la vie serait portée au rouge. Mais tout reste si simple dans l'inattendu, si près du réel et si frappant. Une telle économie de moyens. Dans ce roman, qui demande tout à l'amitié et à son mouvement, l'émotion n'est jamais cherchée. Comme si Ramuz, virilement, reculait devant elle. Pas une phrase. Avec un mot, un bout de dialogue, sans jamais dire, il donne si fort le sentiment des êtres et des choses.

Il y a des traits, — peut-être les plus authentiques, — qui gardent une touche presque enfantine. Il y a des scènes assez peu réussies, et certaines, qui devraient couronner le roman, sont trop esquivées sans doute. Mais telle et telle, — la nuit de la catastrophe au village, le départ pour la montagne d'un vieil homme, seul à se douter de ce qui est arrivé, la réapparition de l'enseveli, son récit entrecoupé à l'auberge, — sont tout à fait admirables.

Cette admiration, faute peut-être de vues bien claires sur le propos de Ramuz et son originalité, ne semble-t-elle pas trop confuse, comme honteuse? Le public n'ignore-t-il pas encore, provisoirement, qu'un romancier, entre les autres, touche à la grandeur?

Le Troisième Jour, par ANTOINE GIACOMETTI (Desclée de Brouwer)

C'est le voyage à travers la nuit d'un homme épris d'absolu, qui arrive sur les confins du monde sans avoir rencontré Celui qu'il cherchait. Il sait que la Passion et la Mort du Christ sont bien les seuls moyens de rachat. Mais l'homme tient trop à la terre. Il est encore au tombeau. « Des siècles de matière pèsent sur sa tête; — sa bouche, ses yeux sont remplis de boue; — les anges frémissent au moment d'entrer dans l'épouvantable torpeur peuplée de songes où il gît depuis le péché originel. Seule l'espérance est vivante que le Christ lui a laissée le Troisième Jour en remontant à son Père... » On voit où est l'intérêt profond de ce livre singulier, mi-épopée biblique, mi-rêve surréaliste, mi-roman, mi-poème. Il y a, sourde aurore de pourpre ou bien aube de perle, de belles lueurs sur ces pages. Seulement, n'est-ce pas une erreur d'avoir voulu trop direc-

tement dire ses visions? Pour leur donner puissance, ne convient-il pas de leur prêter un corps qui prend une réalité vivante? Ce qu'Alain-Fournier n'avait pu avec les poèmes où il tentait d'exprimer ses songes mêmes, il l'a réussi le jour où il l'a suggéré par un roman, *Le Grand Meaulnes*. Il faut espérer beaucoup de M. Antoine Giacometti et attendre le livre, roman, confessions, récit où, sans avoir le souci de dire, il fera tout sentir.

Le Pylône et la Maison, par Jean Balde (Plon)

C'est là certainement un récit : le ton est trop pressant pour que les faits relatés ne soient pas exacts. C'est aussi, comme le marque J.-J. Brousson dans son introduction, « un épisode de cette croisade de la laideur contre la beauté française ». On ne veut pas voir cette « révolution de la laideur » et mesurer son importance. On a détruit les paysages, les futaies, les châteaux, — sans deviner qu'en ce temps de tourisme, les chaumines de la Loire, par exemple, ne vivraient plus que des châteaux. La loi sur les Congrégations, funeste au patrimoine artistique national, a fait disparaître tant de domaines religieux! « Des quartiers autour du Panthéon rappelaient par leur rumeur d'angélus et d'abeilles, par leur haleine salubre d'herbes et de frondaisons, la quiète province. C'étaient comme des bouquets dans un hôpital de fiévreux. » Et J.-J. Brousson regrette qu'on n'ait pas créé là une villa française pour les artistes... Tant de dégâts! Les limitera-t-on maintenant? Puisse le livre indigné de Jean Balde contribuer à changer l'air du siècle.

Paul Cézanne, par Léo Larguier (Denoël et Steele)

Paul Cézanne, ou comment la vérité est plus belle que la légende. Bien sûr, plus chaudement vive, quand c'est un poète comme Léo Larguier qui décape la toile encrassée, qui lui rend sous un rayon bien doré, bien fourmillant, sa fraîcheur de couleurs et de vie. Les reproductions ne sont pas toutes excellentes, mais le cahier est intelligemment illustré. Dans la collection à succès des *Célébrités*, il suit un *Hitler* fort intéressant, de Pierre Descaves, *Édouard VIII, roi moderne*, par Simon Arbellot, *Liszt, le musicien passionné*, par Blandine Ollivier, et *Léopold III, roi des Belges*, par Horace Van Offel.

Henri Pourrat.

Transfiguration du Furieux, poèmes, par PIERRE-LOUIS FLOUQUET (Éditions du Journal des Poètes, Bruxelles).

Dès le début, c'est l'homme qui parle et qui excuse le livre :

Poésie, je t'ai rêvée comme un ciel.
Je me suis baigné dans tes fleuves,
Délirant devant ta grandeur.

C'est jusqu'à la fin un son grave et doux, ample et chuchotant. Bruissement du vent au-dedans de l'âme. Personne jamais ne s'apercevrait qu'il y eut un « furieux » dans ce « transfiguré ». Mais on comprend fort bien qu'il n'y aurait jamais eu transfiguration pareille s'il n'y avait eu fureur. *O vere beata nox, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!*

Certains poèmes sont d'un pathétique irrésistible. Des cris qui sourdent de vies inconnues, infiniment lointaines de la surface quotidienne et dont le jaillissement ruisselle d'amour.

Seigneur je suis ce désert clair que tu voulus.
Vois, pas un brin ne reste, témoignant du passé.
Ton soleil et ton ombre s'y peuvent étendre sans façon.
Rien ne dérangera leurs siestes ni leurs courses.

Pour tous ceux que n'effraie pas une expression toute neuve et des images quelquefois audacieuses, ce livre doit être un réconfort puissant.

Pouvoirs de Beethoven, par EMMANUEL BUENZOD (R. A. Corrêa, 1936).

M. Buenzod est un romancier suisse au talent fort discutable et qui se débat péniblement contre l'influence de Ramuz. Or, qui lutte contre une influence recherche la nouveauté, l'originalité à tout prix, et celles-ci sont toujours mal venues quand elles ne sont pas naturelles-infuses. — Ceci dit, j'ai d'autant plus de liberté pour louer comme il convient *Pouvoirs de Beethoven*, où E. Buenzod révèle sa véritable personnalité, qui est celle d'un critique musical non seulement très sensible, mais profond, équilibré, clairvoyant et juste. Il y a dans ce livre grave et pénétrant un je ne sais quoi de beethovenien qui vit et qui vibre. Il est écrit avec les sonates et les symphonies dans l'oreille. Il est pensif d'un bout à l'autre et entraî-

nant comme cette même musique qui immobilise les foules dans une sorte de vision sidérale. L'œuvre y est étudiée en face de l'homme et des diverses étapes de sa vie; l'homme y est saisi à travers le témoignage de l'œuvre.

Carnets intimes, par LUDWIG VAN BEETHOVEN, Introduction d'Emm. Buenzod, Commentaires du Prof. A. Leitzmann (Ed. Corrêa).

Ce grand artiste était un grand chrétien. C'est surtout le Beethoven de la trente-huitième année que l'on rencontre ici. La surdité a fait son œuvre. Mais il s'est résigné (à travers quelles crises de désespoir!) et une immense sérénité en est la récompense. Je prends au hasard : « Celui qui aime Dieu n'estime pas le monde plus qu'il ne le mérite. Il sait bien que celui-ci ne lui offre aucune sécurité... Épargne-toi la douleur d'offenser un ami, et surtout l'Ami incomparable... Bienheureux celui qui, ayant appris à triompher de toutes les passions, met son énergie dans l'accomplissement des tâches qu'impose la vie sans s'inquiéter du résultat. »

Apologie pour l'anormal ou Manifeste du Dolorisme, par JULIEN TEPPE, Préface du Dr Ch. Fiessinger (La Caravelle).

Sans doute l'homme n'est-il qu'un *apprenti dont la douleur est le maître*, et cette grave compréhension de la souffrance est bien touchante pour un « moins de vingt ans ». L'auteur n'oublie qu'une chose : Ce que la maladie apprend, elle l'apprend pour la santé. Le mal est pour le bien, la mort pour la vie, le non-être pour l'être, le moins pour le plus, le vice pour la vertu, les ténèbres de la terre pour le grand jour du ciel. L'erreur existe afin que la vérité en soit plus vraie et mieux connue comme telle à travers l'erreur même.

Louis Veuillot d'après sa correspondance, par M.-M. MC DEVITT, Préface de François Veuillot (Éd. Lethielleux).

Ouvrage écrit en français par une religieuse américaine. Joie de se promener à travers la vie et le tempérament personnel d'un homme qui fut un grand catholique, un audacieux lutteur, un noble défenseur de la justice et de la vérité. Joie plus grande encore d'être guidé dans cette longue excursion par un esprit aussi

cultivé et original que celui de la R. Mère Devitt, dont le français, s'il n'est pas toujours conforme à l'usage classique, n'est jamais banal et ne manque pas de charme.

M. S.

Vies et Œuvres d'Écrivains, par LOUIS CHAIGNE (Fernand Lanore).

« La grande règle de la compréhension est qu'il faut toujours dégager ce qui, dans une œuvre, dans un homme, est digne d'amour. » Magnanime épigraphe de Barrès, qui indique le propos de l'ouvrage. Ce premier tome d'une édition revue, à laquelle s'ajoute un panorama de la littérature contemporaine et un dictionnaire des écrivains, contient huit portraits : Anna de Noailles, Paul Claudel, Paul Valéry, André Gide, Marcel Proust, André Maurois, Pierre Benoît, François Mauriac. La vie et l'œuvre, ici, font trame et chaîne, d'une toile solide. En poète, Louis Chaigne y a peint des portraits parlants, sur lesquels, de plus haut, vient bien se poser la lumière.

Points cardinaux, par BERNARD HALDA (La Bourdonnais)

Ici sont réunis quatre essais critiques : des vues sur François Mauriac, Maurice Maeterlink, Jacques Chardonne et Paul Raynal. Le « besoin de spiritualité et d'élévation dont l'affaiblissement est le signe d'une décadence certaine », M. Bernard Halda dit qu'il a cru le trouver également chez un romancier catholique, chez un philosophe païen, chez un moraliste protestant et chez un auteur dramatique juif. De là ces quatre études critiques d'une encre un peu pâle, mais consciencieuses et denses.

H. P.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN ET FILS. — LIGUGÉ (Vienne).